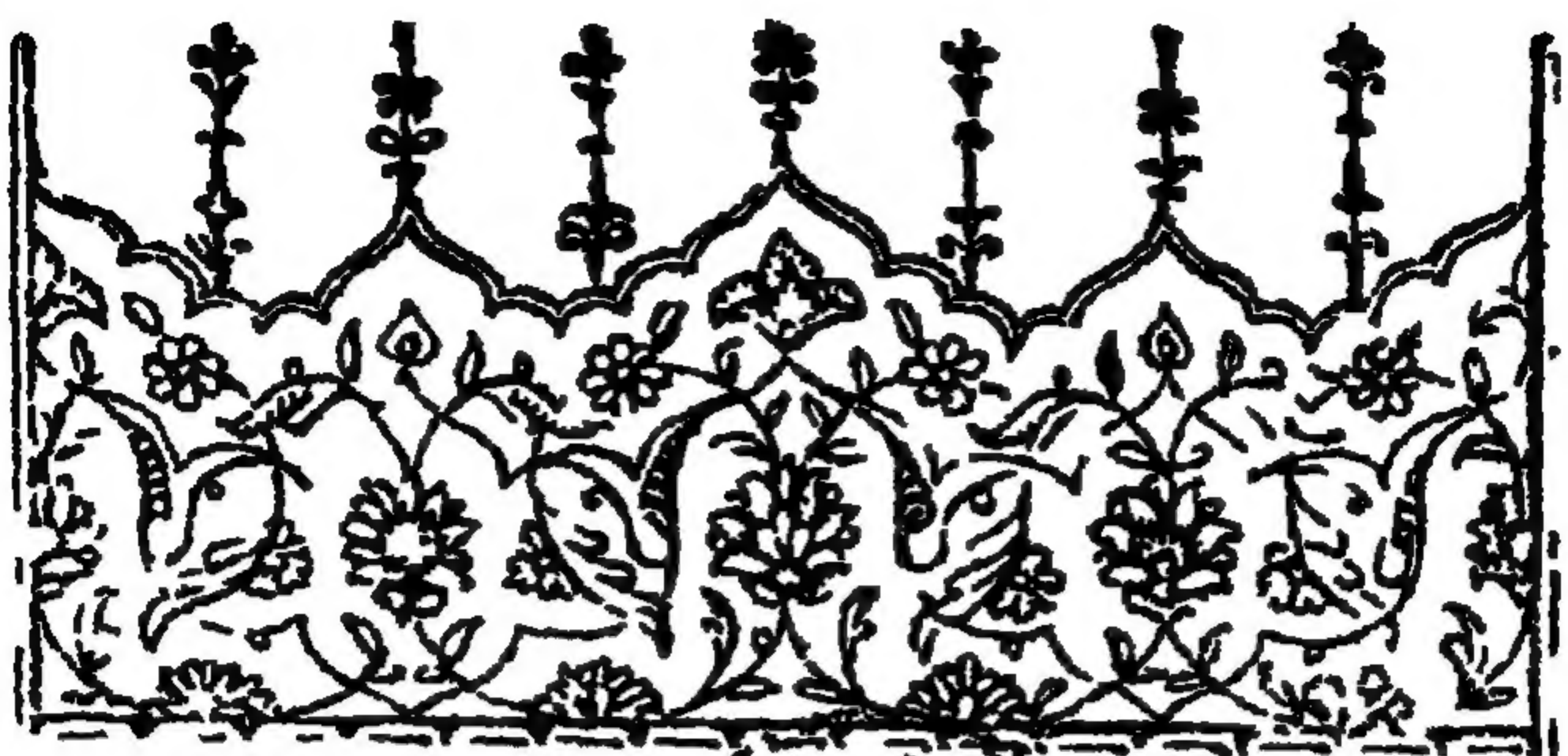


مواشيى المادحة عند الكلام على
الغياى وشوح عقائد الشى
للمادحة سعد الدين
رحم الله الجميع
مبى
جى

طبع فى ١٢٤٥ هـ
بى سلطانة السلطان محمود خا



* * اسم الله الرحمن الرحيم * *

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتزهت صفاته عن ادراك الانظار
فحمدك جدا انضرت في رياض القدس زهراته وانتشرت في محافل الانس
نفحاته ونصلي على من ولي فوق ما يسعه الافهام واولى ما لا يحيط به
الاهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابهم
الذين هم كالبحوم من اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول العبد المسكين
عبد الحكيم بن شمس الدين ان اشرح العقائد النسفية للملك الفمقام
والقرم الهمام العالم الراني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير
منجيب ومنجيب قد اشتهر به الفخول وتساوت له ايدي القبول فاما طواعنه
القواشي وكتبوا عليه الخواشي ثم ان منها ما علقه الغاضل المحقق
الاعلى المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه احناق
الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروى الغليل او ينسفي
الغليل لما ان ابكاره آية عن خطبة كل عاذب ومخدراته مخجبة لا تبجلي
لكل طالب فصرفت برهة من عنفوات السباب في حل مبانيه وانتهيت
فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوائده والسنت شوارده

وحققت

وحقت مقاصده وبنيت مصادره وموارده اخذا بضع القاصرين
 ومحيا عن شبهة الناطرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا لما مول وثم
 بعون الله تعالى مطابقا للمسؤل ثم الحقته بخزانة من تقلد بآياديه كواهل
 الاحسان وازال بكرمه لضنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن
 معدته وسمل سمل الخلائق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقى
 في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتساح الخلاف مالك رقاب
 الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم
 ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة والعناد في الله تعالى حق
 الجهاد وجاعلهم حرز السباع في البوادي والوهاد مرجومين بقذف
 النبال والرماح الهواطل هتف الهاطف قل جاء الحق وزهق الباطل
 مربى العلماء والصلحاء حامى الملة الغراء المؤيد بجنود من حمد الله تعالى
 الاله المجازى ابو المطفر شهاب الدين ساه جهان بادسائه فهو الذى يتولاه
 روحانية سيد المرسلين بالزينة والتكميل بغير الوسائط لما فيه من
 صفاء السر من التعطيل والتبطل الذى هو اجل الروابط فله الرعاية
 الكبرى من حضرته والعناية الوفرة من دولته ولقد تأسى بهداية
 فى جميع الاحوال حتى نودى من وراء سرادقات الجلال ما اوتى
 احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوردت فهو الملك الولي الاله ثم
 على القلب المجتهدى والاوحدى المستعد بترويج الدين الاجدى
 ثم من التجأ الى جنبه فقد فاز شرفا عاليا ومن صدف عدلم يجد نصيرا
 ولاوليا لازال عتبة الملائكة الاكاره وسدته مسلم شقاوة الجسارة
 اللهم باطيقا بالعباد وبارؤفا يوم التناد وارفعه الاستقامة والسداد
 قوله الحمد استأهله اى مستوجبه فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا
 تقل مستأهل والعمامة تقوله لكن فى القاموس استأهله استوجبه لغة
 جيدة وانكار الجوهرى باطل وقار القاضى فى تفسير الفائحة لاستأهل لان
 يحمل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل فى اسماء الله

تعالى قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته
المخصوصة كما عبر عن ذاته بمساقى قوله تعالى والسما وما بناها قصد الى
الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود
احد المترادفين موردا لآخر وقد ورد في الحديث اهل النعمة والفضل والتناء
الحسن او اختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز طلاق
اللفظ الدال عليه اذا لم يؤهم النقص وفيها نظر قوله والصلوة فعلة
من صلى اذا دعا وهو اسم بوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول
تصلية درود فرستادن . والسيد من ساد قومه يسوده سيادة
مهتر شدن فعيل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على
ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتباع وقال البصريون في فعل جمع على
فعلة كما هم جمعوا سائدا كقائدا وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف
القياس بكيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح وآل محمد قيل
اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهل
الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه
وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في السقاء والصحت جمع
الصاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت
کردن وباد کردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام
مسلمين . وقيل بشرط الرؤية وقبل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام
فذكرها بعد الال تخصيص بعد التعميم او تعميم بعد التخصيص قوله والسبل
جمع السبل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا
وقال الله تعالى وان يروا سبيل النجى يتخذوه سبيلا والمراد به ساسته وادابه
واحلاقه فدوتك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم
فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى فتامك والنبراش بكسر النون وسكون
الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى
مرفوع على الابتداء فايها السارى من السراية بمعنى شب رفتن من

حد ضرب منادى بحذف حرف الداء وقع مع ترصنه شبه طالب اسرار العقائد
 النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى في ظلمة الليل في تحبيره وعدم
 الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصاح في كونه آلة الاهتداء
 ثم استعمل لفظ لمسه به في المتشبهه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية
 على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب
 والجملة استئناف لبيان كونه نبراسا والمكان جمع ممكن من كمن كونا
 اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفاء والاولان
 الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم
 وتسيد الدال معظم الطريق والايجاز كونه كونه سجن والنعمة
 عمت معنى البيت نعمة بوشيده كرون ومنه المعنى من الشعر واصله عمت
 الامر اذا التبس والالغاز من الغز في كلامه اذا عمت مراده والاسم
 اللغز والجمع الغاز وحيت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره
 حول الشئ يحوم حوما وحوما تاى داروما مصدرية ورمت من رام
 يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالبين المسائل الخالية بالدلائل
 بالبين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حاشية المطالع
 او اراد الحرف المطوقة وغير المطوقة بذكر الخاص وارادة العام
 والمعنى حين مارمت تحجج الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى
 وفي الحقته اشارة الى ان في خزائنه تفاسى اخرى هذا الكتاب
 من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ التحف وهو تصحيف اذا التحاف
 لا يكون لى خزانة ولوسلم فالواجب التحفت به بزيادة البناء في الصحاح
 التحفت ما التحف به الرجل من البرد والعلى الرفعة والشرف فان
 ضمنت فصرت وان فتحتم مددت المثل بفتح الميم والشاء المثلية الصفة
 الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض الصاحب
 عطف الوزير لانه يصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسي
 معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما رسمه

واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوي على
 صيغة المجهول من الطي بمعنى درنویدن من حد صرب الفج بفتح
 الفاء وتسديد اجيم الطريق الواسع بين الجبين العميق دو العمق
 وهو قعر البئر والفتح لودي وفي احبار الفج إشارة الى ليرة الوارد
 على يابه مع تحمل المساق يستقبله من الاسقبال يدسوا سدن الامال
 جمع لامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الامال بالامال إشارة الى نهم لاعتمادهم
 على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى يابه انفس الامال السحيق
 البعيد ياهت من المباهات وهي المفاخرة والتيجان جمع التاج والهمامة
 الرأس والجمع هام والجلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء
 شبه التيجان والجلل باتخاص ذوى مفاخرة بسبب كلاتهم على طريق
 الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخيلا والمقصود ان الوزارة
 والامارة قد استقر في مقره وكلت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والجلل
 إشارة الى خيارية جميع وجوه الوزارة والامارة ولي فعل من الولاية
 من حد حسب في التاج الولاية والى شدن والنعت والى وفتح الواو وهو
 الوجه ويجوز كسرهما الولاية دوست شدن والنعت ولي بكسر الواو
 وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح
 المواقف الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به
 الابدى جمع الابدى جمع اليد بمعنى النعمة والنعمة عطف تفسيرى له
 شبه هيئة تربية تلعلماء وترويجها للعلوم وحفظهما عن الضياعة بهيئة
 من اخذ يداخر عند المزاينة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدى
 العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء بكسر اللام
 ممدود العلم الصغير ويقال له اليرق وفي اختيارها على الاعلام إشارة
 الى انصباؤه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهي
 العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام
 حائر بالجاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه

يحوز حوزا وحيازة والمائر جمع مأرة بفتح الشاء وضمها وهي المكرمة
 لانها تؤراى تذكرونها قرن عن قرن يتحدون بها والمفاخرة جمع
 مفخرة بفتح الخاء وضمها المأرة فهو تكريرا الاول من غير لفظه
 للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني التسمية يقال فخرته
 افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما الاول والاخر بدل عن الرياسات
 واللام عوض عن الضمير اى حارى اول الرياسات وآخرها وهو كتابة
 عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب
 والمسالك النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا خرجت عنه
 الرئف والمعارض المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى والوقاد
 المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع
 والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراء خارج عن حد الامكان
 الدلالة راء نمودن والصبت الذكرا الجليل الذى يتشرفى الناس واصله
 من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء
 للفرق بين الصوت السموع وبين الذكرا المعلوم وصبت جلاله فاعل يدل
 والوهم مفعوله وما فى ما خيل نافية والخيل والخيلة ينداشتن وطيف الخيال
 مجبته بالنوم يقال طاف الخيال يطف طيفا ومطافا والخيل صورته كه
 بخواب يبتند والسامى اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظورة مبالغة
 فى المنظور والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر
 من دونت الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون
 اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ
 فا ل ديوان بمعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع آصف علم وزير سليمان
 عليه السلام استعارة للمدوح باعتبار وصفه المشهور
 من كونه وزيرا عظيما نافذا الحكم جامع المحاسن الافعال ومكارم الاخلاق
 طر ابيض الطاء وتشديد الراء المهملتين اى جميعا والضمير فى به راجع
 الى كونه محمودا اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز

عكسه والباء ليست برائدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى
 بالمرء اثماً ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار
 والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسيب وفي الاوج حال
 من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدأ المحذوف اي هو
 ملتبساً بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في لوج والآخر
 بالراء والخاء المعجمين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدوا وارتفع وانوال
 العطا والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بمتجر يقال تبحر في العلم اي
 تعمق وتوسع وفي فن متعلق بخياله اي بازائه وعالم بفتح اللام اي من له العلم
 بكل العالم سبحانه اسم رجل من غي وائل كان اميناً بليغاً يضرب به المثل
 في البيان عى على وزن فعل من الجائز من العى على خلاف البيان وقد عى
 في منطقته وعى ايضاً فهو عى على وزن فعل وعى على وزن فعل ومعنى
 بفتح الميم وسكون العين المهملة مع ابن رائد الشيباني كان اجود العرب
 والبلغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والنجل ضد الجود والافضال
 الاحسان والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته والثاقب المضى
 ترك مفعول يبذل قصد الى التعميم لبس بمسك لفظه مؤكدة له ولذا ترك
 العطف فكما انما الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة
 الى ان انتفاع الناس بماله ويناله اياه امر مقرر لا ريب فيه والزاحم بنوحى كردن
 الوجنات نجم وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الحدين ومشرق
 اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع وفي جعل افعاله مطلقاً برقع الانوار
 اشارة الى ان جميع افعاله جميلة فنا ماض من القشور كنده ثدن
 من حد نصر وترك المتعلق للتعظيم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم
 وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية
 وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة
 ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمأرب جمع مأربة وهي الحاجة
 وازضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشح لذلك التشبيه

والامة الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولا اورد ماء مدين
وجد عليه امة من الناس يسقون فادرعه عطفا على الحقته والسماك
كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الراح واضافته
الى القبول كلبين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السعادة
والكسوك والبروج والنسرف من لطافة تلازم الشعرى والله
ولى الاعانة وكفى به وكلا جملتان انسانيان لا تشاء الاستعانة
به تعالى والتوكل عليه اوردته دفعا لما يوههم ما سبق من التجاهة
في حصول الامل الى قبول الممدوح ككتاب به رب بسر بالخير
قوله التحرير في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير
البلغ في العلم كانه بحر الشئ علما وعملا وقديقال محرت كتابا كذا
علمته حق العلم كذا ذكره الجار ردى في شرح الكشاف وما يقال نه لفظ
يوناني فغير ثابت انتهى يعنى ان التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار
اصل اللغة من البحر وهو في اللة مثل الذبح في الخلق والمناسبة الغلبة ونما
قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة
لكن نعيم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان
المأخوذ في التحرير ليس الاكمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان
الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بما قوله عامله آهى جزاؤه على عمله
المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعددية والمماثلة ملتبسا بلطفه سمي جزاء
العمل عملا بطريق المساكلة ثم بنى منه صبغة لمفاعلة والخطير ما له قدر كذا
في الصحاح قوله بعد ما تبين بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ
التبين اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله منزوك اعنى ملتبسا
ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف
لغو واقع موقع المفعول لا ابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع
الحال والعامل فيها ابتداء كذا افاده الشراح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان المقتضى التبرك في تصنيف الكتاب كذا باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب

آء اى فى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب
فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تبين بالتسمية مستدركة
قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هى فى ايراد الحمد لله بخصوصه
وليس كذلك فان ايراد الحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
وان تلك النكات انما هى فى ايراد الحميد بعد التسمية واحتساره على شئ
آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الش بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكانا
على ما قاله الفاضل الهروى فى حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح
كتابه بعد التبين بالتسمية بحمد الله نه افتتح بعد التبين بالتسمية بالحمد لله ولم يورد
بعده شيئا آخر آء ولا خفاً فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر
الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر
بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الش فى التلويح وان لبس الامثال
بالحديثين فى ذكر الحمد دون امر آخر بل فى ذكرهما قال المحشى المدقق
انما ذكره بعد قوله بعد التبين بالتسمية لانه لا اقتداء فى تعقيب التبين بالتسمية
بالحميد اذ لا معنى للتبين فى حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل البيضاوى
فى تفسير الفاتحة بعد حل الباء فى التسمية على الملايسة هذا اى
التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا
يحتاج تعقيب التبين بالتسمية بالحميد فى الكلام المجيد بدون لزوم التبين
فى حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات مستقل
فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد
على ذكرهما وفيه امثال بحديثى الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا اموز
: نتا حدها الابتداء بالتسمية والثانى تاخير الحميد من التسمية والثالث
جاء التسمية والحميد وفى الاول عمل بما شاع وفى الثانى اقتداء بأسلوب
الكتاب وفى الثالث امثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك الحميد
بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح
البخاري بان في صحة حديث التحييد مقالا فلا يصلح للمجبة وقد وقع كتب
رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتسمية دون التحييد ولانه
ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله
عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابترو وفي رواية بالحمد وهو واقطع
وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم
ذكر في باب كتابة صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه
صلعم صذر الكتاب بالتسمية دون التحييد ولهذا ذهب الشيخ بن الحاجب
الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان
الحمد حقيقة اظهر صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل
الحلي على هذا الوجه بانه انما ينم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا
كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر
العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي
مؤداه والالم يكن المبتدى بحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله وتمثلا مع انه
خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع
ان يحمل في كلها على اظهر صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين
هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان
المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا
فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط
عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب
اذ لا يتحقق الابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من
تعارضهما آه ووجه التعارض ان البدأ والابتداء بمعنى صدر
ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور
واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت
العمل بالآخر فمدفوع قوله اما بحمل الابتداء على العرفي آه يعني ان

المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل الموقوع وهذا الامر
 ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرها
 وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء
 الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من ان المراد حمل الابتداء
 الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن
 عبارة المحشي اذ المناسب ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على
 الحقيقي وفي الاخر على العرفي او الاضافي قوله او بحمل احدهما على الحقيقي
 المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جمع ما عداه وبالاضافي
 ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي
 فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع
 اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقي
 بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض
 كما ان اقصاف القران يكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه
 لا ينافي ان يكون بعض سور يبلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الباء آه يعني
 ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله
 وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امرئ
 باللم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفا
 في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء
 ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء
 من الجملة والبدئية جزء من المستند اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء
 يجوز ان لا يكون جزءا للشيء آله ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية
 فعليه البيان ويلزم ترك التأديب في بسم الله يجعله آية لكن قال السيد
 الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله الدليس الاعتبار
 انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجم الاستعانة
 اياه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كالفعل فهو اولي من هذه الحثية

من الحمل على التلبس قبل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا
 بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافيا
 وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية بوجوده في ان التلفظ بالتسمية
 دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس اقول لان ان الابتداء شيء
 باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بهما فقط فان الاستعانة بهاتين
 وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحديد
 اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق
 من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم
 ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعينا بها لعدم
 وجود التلفظ بالتسمية في وقت المشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض
 جار على تقدير الملازمة على ما يأتى مع دفعه ولعل منسأ الاعتراض توهم
 ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة
 بهما عند تركها واجاب المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية
 والتحديد الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما
 لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله او الملازمة آه اى يجوز
 ان يكون الباء في الحدين للملازمة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقى
 فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحده بكونه اجزم
 واقطع اى لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر
 متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملازمة آه
 دفع لاعتراض مقدرو وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال
 لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما مع محال فلو ابتداء حين
 ذكر التسمية والتلبس بهما لا يكون متلبسا بالتحديد ولو عكس لا يكون متلبسا
 بالتسمية وحاصل الدفع ان الملازمة معناها الملاصقة والاتصال
 وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ
 جزءا لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر

بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب
ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقاً به بلا توسط زمان بينهما فيكون
آن الابتداء آن تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالحمد فظ لان آن الابتداء
بعينه آن التلبس بالحمد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء الحمد لكونه جزء
منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة اقبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي
بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة
والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والحمد زمانى
لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس
بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي
المدقق وفيه ان كون الملابس التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل
بحث مع ان الظان ان المق من الحدين على تقدير الملابس ملابس المبتدى
او المبتدأ بهما لا ملابس الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين
السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابس نوعان احدهما
الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بهما نحو مرتت يزيد لما التصق المرور
بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء التي يدخل
على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول
نحو امسكت يزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك
اياء كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق
على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابس
تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مرتت يزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة
بمدخوله كما في امسكت يزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض
الفضلاء ان باء الملابس تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي
هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف
ان ذلك يأتى عن وقوع الابتداء بالجرور على وجه الجزئية فان الجزئية
من المبتداء غير مناف كما علمت في امسكت يزيد من ان الجرور فيه

عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مدان الظ
 اه فاقول قد علمت ان لم اراد تلبس المبتدى لا تلبس الابتداء مع
 ان المبتدى والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملاسين
 بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملايسة الحقيقية اما
 اذا حل على الملايسة بمعنى التبرك بهما كما هو الملق فلا حاجة الى جعل احدهما
 جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملايسة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ
 مما يمكن ان يكون احدهما جزء منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قبل
 ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو الملق من حل الباء على الملايسة
 اعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية
 التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لتلايفوت التعقيب المجمع عليه على ان
 استلزام الجزئية لانوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا انبراء
 والتعين بهما ولا مدخل في هذا الجزئية والخروج قال المحشي المدقق
 معنى كون الابتداء ملاس بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث
 كان قد وقع منه الملايسة بهما وان كان قبل الابتداء لا اتصال به انتهى ولا يخفى
 ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ آه يبي عن هذا التوجيه فانه يدل
 على ان الاتصال قسم من الملايسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي
 ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما
 ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس
 بالتحديد ملاصق الان الذي هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية
 فيكون الزمان الذي فيه الابتداء هو ان زمان المركب من ذينك الانين
 هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يابي عن هذا التوجيه
 ايضا قوله الظان البأصلة التوحيد يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آله لا يصل
 معنى التوحيد اليه والجسار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه
 كما يشعر به عبارة المحشي اوللا لصاق مأخوذ عن وصلت الشئ
 لذار بطته باخر وهذا هو الظلانة لا يحتاج الى التكلف الذي يقتضيه اليه

حين الملابسة لان معنى التوحد التعدى بانبا الانفراد والاستقلال
 بمدخولها يقال توحد برأيه اى استقل وتفرده بمعنى التوحد بجلال الذات
 المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير
 ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه
 خلاف الاستعسان كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم
 دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن
 اعتبارهما ههنا قوله او الذات الخلية على نهج آه اى يكون اضافة الجلال
 الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه
 فعلى هذا فيه رد على قدماء المعرلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات
 الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد
 انما يتم او كان المراد بالذات في قوله او الذات الخلية الماهية الكلية
 اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة
 بذاتها فلا قول لامعنى ح او صفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد متفرد
 بذاته الشخصية فتبين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد قوله ويحتمل
 ان يكون للملابسة اى يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال
 قيامه به لا لا يصاله اليد والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير
 المتوحد فتح معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه
 ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة اتصال الفعل
 الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو
 وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين وان دفع
 ما قال الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت
 للملابسة ينسب ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل
 فلا يحسن جعلها للملابسة قسما لكونها صلة وانما قلنا ينسب ان يكون
 للملابسة لان الباء لهما معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو
 معنى الالتصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل

الا لصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغاير للاصاق قوله فتح اى حين اذا كان
 الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة اتفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة
 اتفعل اعني التوحيد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم
 تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب اللفظ
 ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والا تصاف فلا شكل في اتصافه
 تعالى به وبكأن هو اكون مع الانتقال فلا بد من تجريد عنه لاستحسانه
 على الله تعالى في اختيار صيغة التوحيد على الواحد اشارة الى ان اتصافه
 بالوحدة من ذاته ليس لانه لم يدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف
 اى اما ان يكون صيغة اتفعل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم
 تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لاعلى طبع وهذا مباح في ذاته
 تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذى يحصل
 بالكلفة يكون على وجه الكمال في اختيار التوحيد على الواحد اشارة
 الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير معر به نقل
 عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعبه ارباب اللغة معنى
 مستقلا وانما قاله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف
 انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى اتفعل حقيقة عند
 ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية
 ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل
 من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو لاغلب
 في استعماله على ما ذكره الشيخ الرضى في شرحه للنسائية واذا قدم
 المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع
 وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا
 صحت المقالة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق فيه
 ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فعني التوحيد
 بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء

للملابسة وصيغة التوحيد للصيرورة اعني الكون . معني التوحيداء المصنف
 بالوحدة التي منسأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون
 للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة
 في الذات والصفات بلامدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
 وعلى تقدير حله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك
 لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير
 حله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل
 في الاتصاف بالوحدة الذاتية فليزمن ان لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف
 الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه
 قال الفاضل الحلبي في توجيهه ان معني قوله فتح اي حين اذا تقرر انه يجوز
 ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعّل بحسب اللغة
 اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين
 واما للتكلف ولما استحال جعل صيغة التفعّل في شأنه تعالى على الحقيقة
 اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل
 على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعّل فيه للكمال دون
 الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع او التكلف فظ
 واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون
 بطريق الانتقال كالنحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق الكون
 فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاعلى الحوادث فلا يجوز اطلاق
 صيغة التفعّل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة
 التفعّل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فعني التوحيد بجلال الذات
 على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية
 الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته
 او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات
 على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما

اولاً فلانه لا وجه حظه وكون البأصله للتوحد لانه على كلا التقديرين
 يحتاج الى حل صبغة التوحد على الكمال واما انيسا فلان قوله فح يا أبي
 عنه اباء لا يخفى على ذي الفطانة اذا المناسب ان يقول وصيغة التفعّل
 بدون التفرّيع واما انيسا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم
 نحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتوابع يصير مستدركا اذ يمكن ح ان يقول
 وصيغة التفعّل اما للصيرورة واما للتكلف بل مغل على هذا التقدير لانا
 لانم ان صبغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع
 وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر ايضا
 فتقيده بقوله بدون صنع مع تأييده اذ دليل على انه اراد ان صبغة التوحد
 محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع
 بأسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى
 يحمل في شأنه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف
 بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون البأصله يكون
 ما سبق من قوله فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال
 الذات او الذات الجلية مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة
 الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا
 على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه
 ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريد عن بعض
 المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل
 على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون
 المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منتسأها ذاته
 وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات
 والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف به ابل الحمل على الكون
 اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم
 واردة اللازم تأمل قوله الاولى كون الضمير آه اعلم ان الاحتمالات ههنا

اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين
 اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها
 فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
 اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المجزئات
 الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم
 او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد
 الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيد بالحجة الساطعة
 لم يكن نبينا مؤيد بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة
 لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله
 تعالى و اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية
 نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل
 اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد
 التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
 من فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج
 التى اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء امام مؤيد بحجة ساطعة
 من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم
 عليه ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله فبساطع
 حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
 ان يكون الضمير لله افادت ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
 انما يتم اذا كان فى العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال
 هذه البراهين فى السطوع والظواهرات غير مشعرة لانه اذا كان الجمع
 المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظ لان المنبادر
 من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها
 كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها
 لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطا بى يكفى فيه الظن

قال المحنبي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من آيات
سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس
اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا
وجميع حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي
اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالام تفد اعظمية اية نبينا
على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد
من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والايصير
المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد
سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمق هو الاول على ما نقل عنه
في الحاشية على قوله فبساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى
الحجج الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة
الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي
جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي
جاءت بها الانبياء واما عدم افادته ح سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المق
التمدح واطهار شرف مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجة ساطعة
على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء
وبدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا آه بافراد لفظ الآية وما نقل
من الحاشية على قوله فبساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير للمحمد
ص م فانه ح لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل قوله اما على توهم
اماه الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة
الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام
فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام
كالذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما
للسيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضوي صرح بان

تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى واذلم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل الكتب امامن الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الا تقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما العطف الجملة على الجملة ببناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق قوله كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون ن بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينهما وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فهمنا نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات قوله لان العقائد حاصلة ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثير ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تزيد الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها

والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا على الامر يد او مرسل للرسول ومصدق قائلها اذ لو لم يثبت كل منهما لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية تغل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشئ اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس اساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور مم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب ان يتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشئ وهو الاساس بان ذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسه من حيث اساس فليتامل انتهى فاذا ذكره اولا لابطال التوجيه المذكور لكونه اساس الاساس بانه مستلزم اساسية الشئ لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التى جعلتموها اساسا لتلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جعلتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقتضى منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقى وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذى هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد

فالفريضة ثمانية في اشتغالها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الزد في المدح
 واجاب اولاً عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف
 الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية ثم اذ كما يتوقف عليها يتوقف على
 مبادئ تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضاً فالمراد بالمسائل الكلامية
 مبادئ تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن
 لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكاراة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما
 يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجي
 واما على مبادئها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
 مبادئها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساساً باعتبار مباحث النظر
 فيستلزم ان يكون المطلق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث
 النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ان سلم
 آه اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من
 حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها
 فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات
 ولا استحالة فيه قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر لان ان الكتاب
 لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه
 بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيه المدح بهذا
 الطريق بقدر الوجه لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية
 اصلاً بل لا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يبدل
 على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فوقوف على ثبوت انه
 موجود قادر مراد متكلم وسيجي تفصيل هذا واجاب ثانياً عن الاعتراض
 الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله لكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر
 من الاساس ما يكون اساساً بالذات والكلام ليس اساساً بالعقائد بالذات بل
 بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله وان الكتاب اساس الكلام بسندان
 اساس الفن ما يتوقف كله لا بعض مسائله واللازم ان يكون المنطق اساس

الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام
 اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولش سلبنا كلنا
 المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب تمامها هو اساس العقائد
 من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس
 وفيه ان معنى اساسيته هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية
 ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعل اراد بقوله فليتأمل قوله في هذه
 القرينة ترقى في المدح تفرع على ما سبق يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
 والسنة ففي هذه ترقى في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام
 لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
 العملية بل كونهما مبنى لها اولاً وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها
 باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ
 لا يصدق عليهما اساس اساس عقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان
 قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص
 بعلم التوحيد والصفات غير متاولة للكتاب والسنة وان انانية وان كان
 على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور في القرينة
 الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على
 الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة
 الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فتح يكون
 القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقى وليس غير
 الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال آه يعنى
 ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية
 المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة
 بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام
 لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس
 العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرون حيث

حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه
وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين في مباحث
النظر انما هو عوارض المبادئ لا انفسها واعلى العلوم ما يبين فيها انفسها
والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد وبه صرح
قدس سره في حواشي العضدية فتأمل انتهى قوله بناء على ان مباحث
النظر آه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليهما انما
هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة
الش وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية
التي يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
والكلام اساس تلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل العقلية والفضلاء
في توجيه عبارة الش وجوه كثيرة زكناها مع ما يرد عليها مخافة الاطئاب
قوله اى علم يعرف فيه ذلك آه اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب
وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة
لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصريف وفيه ان المعتزلة
لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف
فيه التوحيد دون الصفات بل نفى عنهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات
فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث
فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله
فنسبة الموسم آه حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى التوجيهين
معنا يعنى ان الش انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان
لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع الاعتراض نساء منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله
فلا معنى لنسبة الموسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم
التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الموسم يدل على انه لم يرد المعنى
اللقبي ودفعه المحشى بقوله فنسبة الموسم آه يعنى انما نسب الموسم الى

الكلام مع كون كل منهما علمه لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام
صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم
بعمري قوله من فوائد . اشارة الى ان فوائد . كثيرة كما ذكر في شرح
المواقف آه قوله فان الشريعة آه اي الاحكام التي شرع الله تعالى
لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تطاع يقال له دين يقال
دانه اي ذله واطاعه ومن حيث انها يكتب ملة يقال املت الكتاب
وامليته اي كتبه في اضافة التجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى
اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي ناخير
الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال
بمعنى الاملاء آه نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف
يقال الشريعة من حيث انها تمل ملة والحال ان الملة من المضاعف
والاملاء من الناقص قوله سميت آه يعني ان دار الاسلام مركب
اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الافات اولانهم مخاطبون
بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا اولان السلام
من اسماء الله تع اضيف الجنة اليه تسريقاتها كما يقال بيت الله للمسجد
الحرام فتح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي
منه السلامة اي في المبدأ وبه السلامة اي في المعاد او معناه ذو السلامة
عن جميع النقائص قوله فوجه التخصيص يعني اذا كان السلام
من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظ لان
معنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى
السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ بطوى
كنهه عنه فذكر اللازم الذي هو طوى الكشع واراد الملزوم وهو الاعراض
ويجوز ان يكون استعارة تخيلية مرشحة بان شهود في نفسه لمقال
بماله كشع فثبت الكشع تخيلا مرشحه بانطى والمأل واحد قوله ولما
تعدد المتبوع آه نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب التابع

والبدل واحد فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتووع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتووعين على حدة وعقبه تابعه قوله بان الجملة النسائية انشائية آه يعني ان الجملة اثنائية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشاء والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو والكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله بحسبى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه آه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والى منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه نع كاف في نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل تنقل الكلام من الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله وان الهامين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والنبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة آه معنى عطف القصة على القصة على ما يده السيد الشريف نافلا عن صاحب الكشف ان يعطف جل مسوقة لغرض على جل مسوقة لغرض اخر لما سببه بين الغرضين فكما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظري كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وهما ليس كذلك ولعل المحسبي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون الاخرى

من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزة الش في شرح التلخيص
 في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايداه بمشال اورده
 صاحب الكشاف وهو يريد يعاقب بالقيد والازهاق وبشرعروا بالعفو
 والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الش
 انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه
 انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشئ من المعنيين
 على مانص عليه الش في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من
 قبله نعم لو كان قصد الش رد هذا العطف مطلقاً لم يكن كذلك
 كيف وقد اعترف به في شرح لكشاف وقوعه في القرار نحو ما وبهم جهنم
 وبش المهاد قوله ورده بعض الفضلاء آه اي رد سيد المحققين رد الش
 هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
 على مجموع هو حسي بان يقدر المبدأ في المعطوف اما مقدماً ليناسب
 المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل
 نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص
 مقدم عليه واما مؤخر اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ
 على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
 لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف
 الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدماً فهو يتعين للابتداء ولا يخفى
 عليك انه بعد تقدير المبتدأ ولم يؤل نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون
 الجملة ايضاً انشائية ان الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما ان الجملة
 التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل
 زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق
 والكذب بعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة
 خبرها نعم الوكيل واعتراض انشائها هو في عطف نعم الوكيل على انه
 بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي يوضع افعال المدح لانه

بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل
 قوله وايضا يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء في ردالش بانه يجوز عطف
 نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا
 لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر الهو ويجوز عطف الانسا على
 الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمع العطف كمال
 الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب فالوجه
 في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع
 المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا انتعات الى اختلافها
 بالانسانية والاخبارية بل الجملح في حكم المفردات التي وقعت موقعها
 فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تين
 وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس
 فتح يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بل تأويل يحسبني لانها
 جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا
 وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل جيد
 فتح لا اسكان في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اي يدل على ان
 عطف الانسا على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز في قوله تعالى قالوا
 حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو
 اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لامن
 المحكى دفع لما توهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بنيت
 الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل
 فلا يكون من عطف الانسا على الاخبار فيجاءه محل من الاعراب ووجه
 الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام الحكاكي اي قالوا حسبنا الله
 ونعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصح العطف ح
 اذ يلزم عطف الانسا على الاخذ في لا محل له من الاعراب الابتسار بل
 بعيد وهو ان يقال تقديره رقبا نعم الركب وشمل هذا التقدير لا يستغنى

اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا القرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين
 مفهومى الجمليتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا
 بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان صحيح
 العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى
 وقعت في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على
 ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة وما اجهله
 لانسانا التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على
 ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا
 انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على
 ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخر الناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر
 والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واصله الى ضمير المتكلم انظية والا
 فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام
 البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجى حذفه في الاستعمال وان قال
 الذهن اليه واما مقصد ما رعاية لعرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع
 ما قاله القاضى المحسى من ان تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيدا عن المسهور
 تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف لانسانا
 على الاخبار واما تقدير المبتدأ على قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فلا يس
 بعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف
 حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل
 المذكور انما يكون بعيدا اذ لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما
 كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما
 في فهو حسبي الله ونعم الوكيل وعلى تقدير تأخير لا يكون من عطف لانسانا
 على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ
 وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالة قوله او بعطفه يعنى يجوز ان لا يكون
 الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو

خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
لانه حيثئذ يكون خبرا عن المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف
الجملة على المفرد اذ كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته
على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم
كون الواو من الحكاية لا بدل على الجواز المذكور قطعاً الجواز ان يكون قالوا
فقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة
الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل
اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور
انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فجماله محل
من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما
يرد لو كان معنى قوله قطعياً يقينياً اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض
ولو ازاما فلا لانه لا يمكن للمعتراض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو
اعترف بها لم يكن لاعتراضه وقع لجريانها في حسي ونعم الوكيل قوله للحكم
معان ثلاثة آه يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت
اوسلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة
واقعة اولست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا
مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو
الوقوع بعينه او الالاقوع كذلك واپس هناك نسبة اخرى هي مورد
الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار
حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين
تعلق الثبوت او الانتفاء ويعمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب
ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور او لا وقد
تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا
حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذ عن بحصولها
او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين

فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة انسان تصور بان احدهما لا يحتمل
القبض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اى
نسبة امر الى اخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي
المدقق حيث جعل الوقوع معنى اخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر
الى اخر يتعلق امر الى اخر وقوعا كان ولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب
بمعنى الوقوع واللاوقوع او يتعلق امر باخر سواء كان موردا للايجاب
او موردا للسلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة صرح
بكل الاطلاقين الش في شرح الشرح لمختصر المنهى وان معنى قوله
ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس
الامر او ليست واقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر
الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على
ان اذا كان ان النسبة ليست واقعة اذ كان بان النسبة السلبية واقعة
فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون ان يعرف بل ادراك
الوقوع واللاوقوع معا فاذا ذكر المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى
ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية
التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على
تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك
نفسها على وجه اذعان كذلك ليس بشئ كما لا يخفى على انك قد عرفت
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة
الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا يثبت له والازم ازدياد
اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير وهذا مصطلح
الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجبه الكلام نحو الغير
وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به ههنا اما الكلام
النفسي لان اللفظ ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند

ليس بشئ لان ادراكها على وجه
الانظمان عين ادراك وقوع النسبة
لاشئ آخر على ما حقق السيد
السند من ان التصديق ادراك
مص
الوقوع

قدس سره في حواشي العنصرى سواء فسر الخطاب بما يقع به الخطاب
 اى من شأنه الخطاب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
 من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل
 امر او نهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو
 منهي لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان
 الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه
 في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام
 الكلام يمنع قلعه مع قلعه او ما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر
 المرتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى
 تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم
 اضافة الجمع من الاستغراق والالم يوجد حكم اصلا اذا خطاب بتعلق
 بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان المراد
 بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه صفة واحدة فيحقق خطاب واحد
 متعلق بجميع الافعال لا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس
 خطابا لا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب
 واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات
 المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاه كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد
 ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو
 الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل
 بدونه وهو الذنب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم
 طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله
 المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبث
 لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله نع والله خلقكم وما تعملون
 فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء
 والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو

ويجب ان يكون المراد بالخطاب
 التعريف بالخطاب
 بل الحكم ايجاب مثلا والخطاب به
 المعنى ان واجب منه ايضا بان
 بل الحكم هو الايجاب والتحريم
 والمحملة تسامح ايضا على الوجوب
 والوجوب متعلق بالذات متعلقا
 بالاضمار قائل

منه قلت السقفة انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه
 منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابتاعه بطلب الفعل حين
 الوجود وسيجي ما يتعلق بهذا البحث قوله كأوجوب والاباحة ونحوهما
 من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما هو طلب به
 خطابقة المثال وان كان المراد ما يقع به الخطاب فالحكم هو الايجاب
 مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالقاء يقال اوجبه
 فوجب بالتمثيل ح مبنى لما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين
 من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب
 اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل
 يكون وجوبا والترتب بالقاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما
 ذكره الشافعي في التلويح قوله وهذا الاخير آء يعني ليس المراد بقوله
 الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند
 الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتبار فلو كان المراد ههنا مصطلح
 الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق
 بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعمنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل
 القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث
 يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم
 الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
 المتعلقة بالافعال بالاعتقاد والتخير من حيث انه متعلق بكيفية العمل
 يسمى ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث
 تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان
 في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام
 في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات كما هو اللفظ السابق الى الفهم
 لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا
 من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير

معناه ح ان تلك الاحكام لمسلم يكن مستفادة الامن جهة النزع ولم يسبق
الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق
بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركا كنهه واذا كان يتعلق
في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية
فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضها من
معلوماته فبصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض
منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم محصر مسائل الكلام في تلك الخطابات
على ان يسان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قوتهم
الظرف في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق
به في غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية آه لان اخذ
الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف
في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة
الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية
تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي
على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد
يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة
التامة الخيرية وتوجيهه ظ اذ يصح حل العلم في قوله العلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات
على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس
المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون
من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ
النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى
الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه
ويؤيده قوله فيما سيجي وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك
هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله او الثاني آه يعني

ان اثر ادا ما للمعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فمح لابدان يجعل العلمان
 فى قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرايع والعلم المتعلق بالثانية آه
 عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
 يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
 علم التوحيد فمح يكون متعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة
 عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم التحوف بصير المعنى
 الملكة الحاصلة من تلك الادراكات ووح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
 اذا الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لابدان يجعل العلمان
 عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى جملهما على التصديقات بالمسائل
 محتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة
 بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرايع
 ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد
 او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى
 التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم
 الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
 والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف
 فى معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة
 منه اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام
 متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله وعلى التقديرين
 اى سواء كان المراد المعنى الاول والثانى معنى الشرعية مأخوذ من الشرع
 بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى
 انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزام خروج اكثر المسائل الكلامية
 عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على
 الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض
 الوهم العقل فيوقعه فى الهلكة كاللهى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان

بمعنى ما هي المتعلق بالكل هو الكل المجموع
 ومن المتعلق بالقطعة هو الافرادى
 فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد
 منها المجموعى او الافرادى فان
 قلت فاذا عكس الامر لا يلزم فلم
 اخبر من الاول المجموع قلت دفعا
 نسبة كل واحد من المسائل العلم
 وهو خلاف المشهور قسأمل
 مص

مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به
مطلق التعلق آه اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى اخر على اي
وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ظ اذ يجوز ح
ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل
من قيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد
من قيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه الحق منها فلا حاجة الى التأويل
في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون
المراد بالحكم ادراك النسبة فيجب تأويل الاعتقاد بالاعتقادات وان اريد
مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك
فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد التصديق منها
فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية
حصوها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع
قوله وانما لم يعتبر التعلق آه يعني ان اريد مطلق التعلق فكما انها تعلق بكيفية
العمل تعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضا فيها ايضا فلم لم يعتبر
بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكته وهي ان تعلقها بالعمل من حيث
الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب
والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد
فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام
لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله نع واجبة
اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا
حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى
نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى وفيه اشارة الى نكته وقد وقع
في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته
انتهى وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض
الذاتية للعمل لا تصحبه او الايمان به على الوجه المشروع والالم يصح قوله

يعني ان اريد به مطلق التعلق اي
اعم من تعلق النسبة بطرفيها
او التصديق بالقضية من تعلق
النسبة بالعرض من التدوين اي
تدوين تلك الاحكام وليس مراده
انما اعم من تعلق العلوم بالعلم والا
لم يخرج الفقه من تعلق بالاعتقاد
ولان نسبة الفقه ايضا متعلقة
بالاعتقاد وبهذا المعنى وان لم يكن
ذلك الاعتقاد غرض الفقهاء من
التدوين مع ان هذا القيد مسوق
لاخراج الفقه عن تعريف علم
الكلام فافهم
كتبت

وتعلق عامة الاحكام الثانية آه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والابيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مفيد بهذه الحثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرداته يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المينة في الفقه بل قيد الموضوع وتمتد له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان ارد به آه اي وان ارد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فعني تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فعني تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله عنها ما يتعلق بكيفية العمل لاحاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذا الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لاكل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة آه يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسند اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية

وهو ان المراد الخ اقول وحاصل تعريف الاصلية حيث انها الاحكام التي تتعلق بالمعتقد تعلق بالنسبة بطرفيها وتعلق التصديق بالقضية ولا يخفى انها صادقة على الاحكام الفرعية ايضا مع ان التعلق بالاعتقاد انما سبق لاجراجها فالصواب ان يبقى الاعتقاد على معناه الحقيقي ويحمل تعلق الاحكام بالاعتقاد وبكيفية العمل اي بالعمل المكيف من حيث انه مكيف على الاسناد المجازي بان يسند حال الغرض من تدوين تلك الاحكام اليها مجازا فان الغرض من تدوين الاصلية تعلق بنفس اعتقادها ومن تدوين الفرعية ان يتعلق بالعمل بها من حيث الكيفية ولاجلها بمعنى ان اهل الفقه انما ونوا احكام الواجبات ليعمل بها المكلفون من حيث الوجوب ولاجلها لا لمرآة كالاشتهار بالزهد وانما دونوا احكام المحرمات ليمزكوها من حيث الحرمة ولاجلها لا لمرآة كالخوف عن الناس فتأمل في هذا المقام فانه من محار الافهام تعلقات

معمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العمل الا ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل آه اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره القاضل المحشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية آه قال القاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يشدرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فمح لاشك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي جواب عن قولهم ولا تتم عدوا آه يعني ينبغي ان يكون موضوع القرائن قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة آه ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والوصي فانها راجعة الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين آه يعني باعادة الجار فلا يرد ما قبل ان الظ ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذا المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية آه وقع عن المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اي والاعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير

الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالنسائية علم التوحيد والصفات
 فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية آه اى
 ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعناية التى يكون
 القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه
 قبل لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام
 اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من
 موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتى له ثبت له فى الاصول فجعل هذه
 المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لامعنى له فلذا عرض المحشى عن هذا
 الجواب الى الزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين
 وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانهما من حيث انها
 تتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها
 استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعه
 من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة
 الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة
 من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات
 كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق
 به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر
 والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمشابهة المباحث الالهية واما
 عند من يقول ان موضوعه ذات الله وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة
 ان الصفة المطلقة اى الغير المقيد بقيد عندهم هى الصفات الذاتية
 الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان
 التوحيد ايضا من الصفات فباحث الغير الصفات الذاتية الوجودية مثل
 مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمشابهة تلك المباحث
 فى الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة
 الوجودية لذاتية لم يعدوا مباحث لاحوال اى الصفات انسلية مثل ان

الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق
 والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها
 بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى
 الصفات الغير لوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
 والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة
 الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان
 الصفة المطلقة اي على انا ان سلما ان الصفة تشتمل الوجودية الذاتية
 وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام
 واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه
 الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال
 الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في اخر هذا
 الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
 والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
 لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان
 كون الامامة من الفقهيات لا دخل في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية
 الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر
 الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لانبات كون الصفة
 المطلقة الذاتية اوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة
 بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم
 لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع حرافات
 اهل الاهواء والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء
 الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه ف لعدم كونها من مسائل
 في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا تراعى في ان
 مباحث الامامة بعلم الفروع البق لرجوعها الى ان اقيام بالامامة ونصب
 الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذهى امور

ممكنة تتعلق بهامصالح دينية ودينية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد
 الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد
 ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث
 الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج
 ومالك كل منهما الى تعصبات تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
 ورفض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس
 للبحث عن احوالهم او فضيلتهم كثير يتعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
 هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم
 الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل
 بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعلم درج مباحثها بالنظر
 الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال
 المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من
 الفقهيات كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض
 الشيعة منافات اذهى في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها
 جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة آه
 فان مرجعها الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على
 الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا في عهد الصحابة
 والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به
 عبارة فتاوى السراجية والافقد صف الفقه الاكبر في الكلام قوله
 لما اهلوه لانهم الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المرشدين فان كانت
 لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة جيدة فعلوه كذا نقل عنه
 ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل
 في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات مع ما عطف عليه
 وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع قوله لا اهتمام اي الاهتمام بغير
 الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء

والافقد صنف الخ وان كان منهم
 لا يصح دليل بطلان التالي اذ قد
 صنف والجواب بانه لم يكن من
 اتابعين فلذا قال المحشي بس
 دون بدل ولو سلم انه من التابعين
 في التاريخ لا يصح ان ولادة ابي
 حنيفة كانت في سنة عشرين ووفاته
 سنة خمسين وانه فلا نسلم لهم
 الصحابة اذ المراد من التدوين
 التدوين المخصوص بتدوين قواعد
 ورتب الابواب وتكثير المسائل
 ما فيها وارباد الشبهة باجوبتها
 على ما صرح به ومثل هذا التدوين
 لم يكن في عهد التابعين مص

مدللافاته لا يتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا
فانه يتطرق عليه انشبهة في اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب
لا بالحكم وامثال ذلك كذا قل عنه مثل ازاله توهم كونه دعوى بلا دليل قوله
لاماتوهم آه اشارة الى ان الاختصاص امر اضافي بالنظر الى ما يتوهم
لاحقني بمعنى انه ليس لعلم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع
انه من التابعين فيه ان ما الكارحة لله عليه من تبعهم على ما قال في التقريب
في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او نابعي عن تابعه كزهرى والانتصار
عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه
العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه
معرفة النفس مالها وما عليها قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل
يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على
نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا اى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس
المسائل فالمعنى سموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم
بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم
المذكوران من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها بحصله معرفة
احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة
كما يقال خبر الرسول يغيد العلم الاستدلالي يعنى ان من طالع خبر
الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر
هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل
عنه فح براد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة انتهى بمعنى النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت
آفاته بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على

وقال ابو حنيفة الخ و اراد بالمعرفة
سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك
الجزئيات عن دليل اعنى ملكة
الخاصة من تتبع القواعد بقرينة
تعلقها بما متين اعنى مالها
وما عليها فان العادة قاضية بامتناع
معرفة كل مالها وما عليها لاعن
دليل وقوة استنباط ولا ينافى ذلك
عدم معرفة من هو فقيه بالا جاع
بعض الاحكام كما لك لجواز
ان يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد فى الحال لاستدعاء
زما نا اول امر اخر و اراد بالنفس
الفن الانسانية وبمالها وما عليها
احكام ما تنفع به ويتضرر دينوية
كانت او اخروية تظهر ان الفقه
ليس عبارة عن تصور الصلوة
ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع
فكانه الفقه ملكة تصديق بها

تقدير الجمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية قوله ولك ان تقول آه اى لك ان تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بمافى قوله ما يفيد آه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لاتها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية لمخصوصه بمنخص بشخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا حقا في صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه ون كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة حوال الادلة اجالا آه كما لا يخفى اقول وسبب انى لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلان ذكره ببق فيه بحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها با واسطة واجب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم تلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال فى شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف آه بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته الى الملاحظة وماله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بسبب المعلوماتية كما يقال علم زيد يفيد صفدا كما من حيث قيامه به مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به علمه عن القدرة الى الفعل ويليق به ومحصله

النفس الانسانية بحكم كل ما تشفع به وتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل وفائدة معلوم كمن تأمل مص ومعنى افادتهما للعلم المذكور اشارة الى دفع ما يتوهم وهو انه ان اريد بالمسائل المدللة بمجموع المسائل والدلائل فاطلاق اسامى العلوم على المجموع غير معقول وان اريد نفس المسائل المقررة بالدلائل فيحتاج فى التعريف الى المجزأة علاقة السببية لان المفيد ليس المسائل مقررة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز غير ظاهر ايضا فى التعريف وحاصل الدفع اختيار الشق الثانى بانه يلزم المجاز لكنه لا تعسف فيه ولذا قال المحشى وهذا القدر كاف فى صحة الافادة ومثل يخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد فى خبر الرسول هو اللفظ والمفيد فيما نحن فيه هو المسائل والمعانى لمعقولة وكل واحد منهما يصح افاده العلم كما صرح فى قوله المفيدة فى كذا

افادة قياسه بخروجه عن القوة الى الفعل مع الباقية قال المحشي المدقق
فذا ان التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة
ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن
معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس
الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها
فيها لم لا يخفى ان اعتبار القياس الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف
نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء
بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما مر
في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي اما جعل المعرف بقوله
ما يفيد معرفة الاحكام اه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها
بلا نجش كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات
بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح
التلخيص وكون التعريف للملكة راجحا فما ياباه قوله تدوين العليين وترتيب
الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف
العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني
والثالث فيلایمه السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال
كتبت علم فلان وسمعت واما تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم انتهى
ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله ويختصر في ثمانية ابواب ظ هذا
الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى
فاندفع ما قاله الفاضل الجلي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل
بمشاركة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين
العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعت انه يجوز ان يكون
المراد ههنا من العلم المعلوم قوله لكن يرد على اول اذجوبة لزوم فقاهاة
المقلد آه فان المقلد اي غير المجتهد اذ طماع المسائل مع ندته ثم يحصل له

وهو قوله بكل واحد من الاحكام
فتدبر وجه التدبر ان هذا التعريف
رسم والمقصود ايضا ح الم عرف
باراد صفة كاشفة مص

قال في شرح التلخيص استشهد
على قوله فما ياباه الذوق السليم
وتدوينه مص
باحث التفسير تعيين المراد من
اللفظ المشترك فان المقلد يطلق
على ما يقابل المستدل وهو العاقل
كما يطلق على ما يقابل
المجتهد مص

للعلم بالحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان
 الفقيه هو المجتهد فان في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه
 انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
 الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لا لا يريد به العامي بل من لم يبلغ
 درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكن ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد
 المحققين في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها انتهى
 فاندفع ما قاله الفاضل المحشي وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو
 المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد
 فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من
 طالع المسائل للدلالة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما
 مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا
 الابرار كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني واثالثا ايضا فان
 للمقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن
 ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها
 على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا
 لان الفقهية مختص بالمجتهد عندهم قلت يتدفع عنهما بجعل المعرفة
 بمعنى البقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى
 الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة للبقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك
 الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل البقين بالاحكام عن الادلة
 الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر
 في دابل ظني وحصل له ظن محكم يجب له العمل بذلك قطعا وكما وجب
 العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن
 محكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلان عقاد الاجماع على ان الحكم
 المظنون الذي ادى اليه رأى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت
 الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما اثباته فلان وجوب العمل

مع انه ليس الخ بردي في عرف الشرع
 فان الفقيه عند هم هو المجتهد
 فلا يكون علمه فقها مع دخوله
 في حده والقول بانه اجتهدا
 في بعض الاحكام عند من يقول
 يتجزئه بفضي الى منع ذلك الاجماع
 او كون بعض المجتهد غير فقيه
 واللازم باطل مص
 فاندفع ما قاله الخ ومنشأ الفاضل
 الاشتباه بين معنى المقلد والمجتهد
 فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد
 وقد يذكر في مقابلة المستدل
 وما نحن فيه هو المقلد بمعنى الاول
 وما ذكره الفاضل بالمعنى الثاني
 وكذا يطلق فيراد به المستبطل وقد
 يطلق ويراد به البازل جهده
 وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد
 الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى
 الاول وما ذكره هو الثاني مص
 اى يجب عليه اتباع ظنه الحاصل
 من الامارات الشرعية لان الشارع
 حصل ظنه علامة للحكم ومناط له
 كما جعل الفاظ العقود وعلامة
 عاينها ومناط لثبوتها فتأمل فان
 فيه دقة وبحنا مص

بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن مغلو ما لم يجب
 العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني
 ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا واصله الى العلم بثبوتة قطعا
 فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به
 يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج
 فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لان عقاد الاجماع
 بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد
 الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد
 فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حل المعرفة على اليقين والادلة على
 الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسمو المسائل المدللة المفيدة
 لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفا في عدم صحته لان
 مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان
 المطالع المجتهد الا يرى انه لو ادى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى
 اليه رأيه اولا ثم طالع المسائل التي ادى اليه رأيه اولا مع دليل لا يفيد له
 وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكمه فانه
 يفيد اليقين به على اماراته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى
 خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي
 الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
 وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه
 لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من توجيه عدم تاتي
 هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مني على عدم
 تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات ولا فلاسؤال ولا جواب
 كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست تقييد اليقين بالاحكام سواء كانت
 يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدلائل فانه
 مادام باقيا فاليقين باق وذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق

وبهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فقلبك بمحاشية السيد
 الشريف على المختصر اعضاءي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه
 قوله عاية ما يقال جواب عن اليراد السابق بقوله لكن يرد آه وحاصله ان لا يتم
 ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله
 للمقلد مادام مقلداً قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين
 الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من علوم المدونة يستلزم
 ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى
 للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهاة
 غير المجتهد يتنافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه
 معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار
 حصوله يكون فقهاً والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين
 بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيهاً قوله
 بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف
 باختلاف الاعتبارات الا انه كبر ما يخفف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح
 به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني ان
 علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة
 فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت
 لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم
 اجتهادي هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول
 في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالخوازاخفقوا منهم من قال
 بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فيجوز البعض حمله
 على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلون بانهم معصومون عن الخطأ والسهو
 في الاجتهاد وهذا في امور ائدين واماني امور الدنيا فيجوز السهو والخطأ
 قوله تعريف الاحكام آه يعني ان المراد بالاحكام جميعاً فالعني سمو
 العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا تشكل

بملاحظة الحيثية الخ لا يقال
 حيثية الدليلية انما يخرج المعرفة
 الحاصلة بالحدس لو عرفوا الدليل
 بما فيه نظر بالفعل ويوصل الى
 الجمهور النظري وليس كذلك
 بل الدليل الاصولي معرفياً يمكن
 التوصل بصحيح النظر فيه اوفي
 احواله الى جمهور نظري
 ولا يشترط النظر بالفعل بل
 المقدمات مطلقاً دليل عندهم
 وان لم ينظر فيها احداً كما صرح
 به الشريف في كنهه فعلى هذا
 حيثية الدليلية عبارة عن امكان
 التوصل بها بصحيح النظر فيها
 وتلك الحيثية حاصلة في المقدمات
 المرتبة في صورة الحدس فلا يخرج
 بها المعرفة الحاصلة بها الا ان نقول
 لما سميت تلك المقدمات مرتبة
 للحدس لم يكن له التوصل
 بصحيح النظر فيها وانما يمكن ذلك
 لغير الحدس فبحيثية امكان
 التوصل بصحيح النظر فيه يخرج
 مقدمات الحدس كما لا يخفى كتنوي

يعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع
 الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له
 حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تتزايد يوما
 وانه يخرج عن التعريف مثل فقهاءك لتبوت لا ادري في حقه حين سئل عن
 اربعين واجاب عن اربعة قوله فقيه مثل ما مر من الكلام آه اي من السؤال
 والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال
 والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجالا اما تميز عن نسبة المعرفة
 الى الاحوال احوال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
 اي على وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل
 احوال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسطة
 بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام
 اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجالا فائدة
 اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله
 في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه و اوقال من حيث افادتها لكان
 اظهر فاما معنى سمو معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة
 الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجالا لاخراج
 معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلواوز كوا وقوله في افادتها
 الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالية لكن ليس من حيث افادتها
 الاحكام مثل العلم بكونها قديما واحدا بسبطا او مركبا وكونها جملة اسمية
 او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة
 اما نفسها كقولنا الكتاب ثبت الحكم واما النوعها كقولنا الامر للوجوب
 او لعارضها كقولنا العام يفيد القطع او تنوع عرضها كقولنا العام الذي
 خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
 الفقه واما اخبار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه
 الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية

فيه ان هذا التعريف يستلزم
 ففاهة من عرف الاحكام الثلاثة
 من ادلتها وليس بغير قطع
 فالصواب ان يحمل الاحكام على
 جميع الاحكام ويحمل المعرفة
 على ملكة الاستنباط وتبوت
 لا ادري من مالك رحمه الله تعالى
 لتعارض الادلة لا لعدم الملكية
 كنبوي
 فلا اشكال
 اي من السؤال اه اقول ومن السؤال
 يلزم العطف على معقول عامين
 مختلفين ويندفع الاشكالان معا
 بالتزام العطف على الموصول
 فانهم تعلقات
 اذ حاصل احوال الادلة الاجمالية
 فواعد كلية هي مسائل اصول
 الفقه وليست لها قواعد كلية
 اخرى تكون تلك مسائل اصول
 لفقه فذوواها ان تكون معلومة
 في ضمن قواعد اخرى مصنف

مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال
 الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه
 نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها
 الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف
 المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل
 فالمعنى سمو المسائل التي يفيد معرفة احوال الادلة الاجالية باصول
 الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهاى للتحريم
 والعام يفيد القطع لا غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجالية
 وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد
 العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله
 معرفة احوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم
 بان صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد بان صلوا
 وزكوا وغير ذلك للوجوب لا شتمالها عليها فالمعنى سمو العلم بالاحوال الكلية
 للادلة الاجالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية
 بطريق الاجمال اى في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا
 على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير
 الاعتبارى كاف وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة
 احوال الادلة الاجالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله
 وقس عليه معرفة العقائد يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام
 نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها
 التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل
 والمعنى سمو المسائل المدللة التي يفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها
 بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
 حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى
 كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشى واما الجواب الثانى فلا يجرى

ههنا لان العقائد الاسلامية اكرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى
 مثل الله واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور
 فيها ان يقال لعلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال
 ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد
 ويؤيده قول المص رحمه الله عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد
 القديم الحي العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
 مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه
 مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة وظهر المعجزة يجب التصديق به
 وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به
 وقس على ذلك بواقبه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق
 يجب تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر
 ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال
 انه تكلف فانه لا يجرى في المسائل السمعية ككونه سمعا وبصيرا ومتكلما
 فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل
 مكابرة ولذا جزم الدواني في تعليقاته على الخواشي الشريفة على شرح
 مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية
 واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكس لا يتصور
 الا بوجه كلي فيكون قضايها كلية موضوعها منحصرة في فرد فهو على تقدير
 تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد
 منها قواه عدد في المواقف وجهه السيد الشريف بانه كما ان
 للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه بالمطلق كذلك لنا علما نافعا
 في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة الفع وهو
 كما ان المطلق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لقوة الكلام
 في علومنا فالوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا
 فهو لا بصير وجهها موجباً بتسمية اسم يكون بازاء المطلق اعنى الكلام

كما سيجي فلذا جمعتهما الشارح وجعلهما وجهها واحدا ولقد احسن غاية
الحسن قوله باعتبار آراء لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون
لقوله بازاء المطلق وجه موجه اذا استراك في انهما نافعان وان كان نفع
الكلام طريق الرياسة ونفع المطلق بطريق الخدمة او في استمداد
العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادئ والمطلق باعتبار ما يعرضها
ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في المحو والصرف فان نفعهما بطريق
الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادئ فهما اولى بهذه
التسمية قوله لضع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اول
لضع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب آء اوضاع ذكر وجه التخصيص
في الثاني اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه
كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لاحاجة
اليه ولظهوره تركه المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه
اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله
او ذكر وجه التخصيص لا لمجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص
فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين
والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق
بقوله اول فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلاق
اسم الكلام عليه اول لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره
ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه ما يجب ان يعلم ويتعلم فمير الهمما
عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته
انما يدل على تخصيص الاسم به اولاً وابتداءً دون التخصيص مطلقاً بان
لا يسمى به غيره اصلاً فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلاً
فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لعنى الفعل الذي في حرف
التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل

للفعل المستفاد من حرف التفسير أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لو لم يقيد به آه والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة آه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغيبة جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكور ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال اولاته يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغيبة بهذا الوجه وهو له انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام لما وقعت عندهم جواب السؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع ان اللفظ ان يتأخر عنهما اجاب بقوله والتسمية آه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولا بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قوله أي الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار وقع في كلام البعض غلطاً مذهبهم من عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لتركب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد بآيات المتزلة بين المنزلتين آيات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو اللفظ من عبارتهم لان الفاسق

عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمركب الكبيرة مقر اليكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله المحشي ان كون الفاسق مخلد في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها او لا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مق المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما ينوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذه الاثبات وجعله سبب للاعتزال قوله لكن ما لهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيمبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل اي بر زمان تقدر النبي عليه السلام وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذرون لعدم اطلاعهم على المأمورية والمنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله وما كما معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن رضى الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزال الاعص مذهبهم ولا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان الفسق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مركب الكبيرة ليس بكافرا نه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الاتي لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبار على اقوال فالتحارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات

أمر مغاير للإيمان والكفر والنفاق وتقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة
 أن لا تنفي الإيمان بمعنى التصديق وأجسراء الأحكام عن الفاسق بل بمعنى
 استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالإيمان الكامل وينفونه عن الفاسق
 فتح لا يكون الواسطة بين الإيمان المطلق والكفر بل بين نوع الإيمان والكفر
 وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم وأعراض عنه قيل يمكن حمل قول
 الحسن أنه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالإيمان الكامل
 بل هو منافق في الأعمال فالإيمان الذي هو الإيمان الكامل الذي كان العمل
 جزء منه فلا منزلة بين المرتبتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن
 الاستدلال عليه فإنه قال أقدم الشخص على المعصية المفضية إلى العذاب
 يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فإن من
 اعتقد من العقلاء أن في هذا الجرحية لا يدخل يده في ذلك الجرح فإن أدخل فيه
 علم أنه كان لا يعتقد فإن هذا الدليل يدل على أنه يقول إنه منافق في التصديق
 ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية قوله بنا في كونها
 داري ثواب وعقاب يعني أن إضافة الدار إلى كل من الثواب والعقاب بمعنى
 اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد أنها موضوعان للثواب والعقاب وهو
 ينافي بتحقيق عدم الثواب والعقاب فيها قوله ولو سلم أي ولو سلم أن
 معنى كونها داري ثواب وعقاب أن كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو
 بالنسبة إلى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من
 ترتيب الثواب والعقاب على الأعمال على سبيل الوجوب وأما عندنا فهو
 ترتيب عادي فيجوز أن يثاب بلا طاعة وأن يعاقب بلا معصية على ما سيجي
 تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخل آه لأن الدخول بدون الثواب بتحقيق
 عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب للطيع
 والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول إلى نفسه أي إلى نفس الصغير
 إشارة إلى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى إدخاله
 قوله وقس عليه قوله فدخلت أي دخولا معاقبها مستحقا لها لأن

وودينافي بتحقيق عدم الثواب
 والعقاب فيهما بتحقيق اللام
 ما يفيد الاختصاص الإضافي بالنسبة
 إلى عدم الثواب والعقاب فتفيد
 أن كل من يدخلها يثاب ويعاقب
 فعلم ثواب صغير وعقاب ينافي
 فهذا هو منشا السؤال والجواب
 الأول مبني على أن المحصر المذكور
 بالنسبة إلى العقاب والثواب فإن
 معنى كون الجنة دار الثواب أنها
 مختصة بالثواب لا يتجاوز إلى العقاب
 لأنهما لا يتجاوزان إلى عدم الثواب
 كما هو همد السائل فعمل هذا أن
 تلك الإضافة إنما تفيد الكلية العامة
 بأن كل مثاب داخل في الجنة وهي
 لا تنعكس إلى نفسها والجواب
 الثاني مبني على ما ذهب إليه السائل

الكلام فيه وتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبته الى نفس ذلك
 الصغير اى دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المتى من هذا
 الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي
 اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب
 عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان متى الاشعري
 ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى
 انه اتهمنا في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارضاء
 الغسان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخلافه لانه ان علم الله تعالى
 بما هو اتفق للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب
 تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاول ان يقال تركه بخلافه
 اوجهل قوله فاجب اه اى اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطى
 العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه ما لزم اى لزمه امر عظيم لا يمكن ان
 يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى
 على حسب علمه في حقه ان لا يخلق او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال
 الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه ان يقول
 الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوجه بالنسبة
 الى شخص اخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال
 الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياة فلما حفظ هذا الاصلح فان
 الاصلح له ولعله في نسائه صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلربما الاصلح
 لكثير من فان الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول
 بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه
 لاجل اصلح شخص اخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا
 الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضي ان يترك
 الخير الكبير للشر القليل فيجوز في حقه تعالى وقبل ايضا في دفعه بان الجبائي
 لا يقول بان الانشاء وايصال الانتفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر

لكن على ان يكون موضوع الكلمة
 المسألة بان كل داخل في الجنة
 مخصوص باهل الثواب والعقاب
 ولا حاجة ببناء الجواب الاول
 على صرف ما يقبضه الاضافة
 من الاختصاص الاربابي الامم
 فان التبادر هو الاول وان كان
 معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى
 تعليلات ككاتب

بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل
والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى
ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعترلة امر اخر
سوى وجوب الاصلح فكان الموجب خلط احدهما بالآخر قال في المواقف
واما المعترلة فواجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امور الاول اللطف
وقسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
كبعضه الاثام والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على
المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اى بعض معترلة بصرية
لم يغيب جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب
والدخول في اعلى المترتبين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم
عليهم من مات فاصيلا ان ما هو الواجب على الله تعالى تعرضه للثواب وابلاغه
الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر اتما حصل له
قدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب
فحين مات صغر العلم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات
كافرا اولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه
نعم قلت تعرض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم
قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وفهمها ومدار التكليف
عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم
يجب على الله تعالى فعله وفتح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا
او في الدين او في كليهما اولم يكن فتح لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله
ابو منصور المازيدي هو تليذ ابي نصر العباس تليذ ابي بكر الجرجاني تليذ
محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب امام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله كذا
في شرح المقاصد قوله كسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان
ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجي قوله انظر للمقول مجموع ما في الكتاب اه

قلت تعرض الثواب الى التعرض
بجعله متصلا بقرينة من الثواب يقال
عن ضده فتعرض اى تصدى
والتصدي اصله تصدد من
الصدر بمعنى قلب الدال النائية
بما يكفى تغنى البازي وبالجملة
التعرض عبارة عن اللطف
المفسر عندهم بما يقرب العبد الى
الطاعة فيلزمهم ان يقولوا لا اصلح معنى
صغير فانهم لا يقولون لا اصلح معنى
الاوفق للحكمة معنى لا يجب الانباء
الى البلوغ وما بعده بل بالاصلح
للعبد في الدين وذلك ان يكبر
الصغير فيعرض للثواب وتنبه
اتعرض بمعنى الاشارة وتنبه
بالكلام
فحينئذ ترد اه اما ابطال الاشعري
وتابعيه مذهبهم فلقولهم بايجاب
شيء على الله تعالى كما سيجي
تعليقات

اى الظ ان يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لا تدل
 على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى
 تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون
 قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه
 ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق
 يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لا يصلح ان يكون مقول القول لانه
 حال عن مقول القول اى قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها
 متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام
 المفسر بالقضاء معنى فى القلب اه بجملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق
 واسباب العلم منحصرة فى الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال
 انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل
 قيداه فلا يلزم شئ مما ذكر والفاضل الحلى اجاب عن الالباء بانه
 يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق فى قوله والالهام ليس
 من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه
 الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام آه
 مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب
 العلم فى الثلاثة كما سيجى قوله ويحتمل اه اى على تقدير ان يكون مقول القول
 هو قوله حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة
 ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يساركون لهم فى هذه المسئلة
 للاعتداد بهم وللإشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فى هذه المسئلة
 قوله قد يفتح الباء اى يفتح الباء رعاية لكون المعبر فى الحق المطابقة
 من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى الحكم
 المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لا اعتبار بالحيثية وملاحظة
 لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق
 للواقع لان المطابقة بين الشئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة

كما علم في باب الفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل انه مطابق على ما سيجي قوله لكن لا يلائمه قوله اه فان قوله واما الصدق اه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب استعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق معنوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق اه اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله يشير الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الانبات او النفي يكون هو مق المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه اه تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولاه يعني ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولاه في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور في حصوله اولاه اخذ منه صفة المشبهة ووصف العقد والحكم به فلحق معان ثلاثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المسببة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة فان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولاه لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا

الى الواقع من جهة الفاعلية لا ينصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى
باب المفاعلة النسبة بانفعالية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك
منظور اليه تأييدا وكذا الواقع منظور فيه بحيث الاعتبارين لكن تأييدا
ضمنا اذا الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو
الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخيرية الثابتة مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبرية ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين
الشئيين اما بالتبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن
لا بد ان يكون بينهما نسبة نبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك
او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها
وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبرية لانها موجودة
في الخارج فلا يرد ما قبل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها
وتحققها قوله واما لا ظورا يعنى انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء
لواقع بالصدق لان المحفوظ في هذه الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير
الحكم مطابقا بكسرهما اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم منصف بالمعنى اللغوي للصدق
اعنى الاتباء عن الشئ على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار
بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم
لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق
وكون الحكم مطابقا بكسرهما بالحق تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فيه
تأيدا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف
المنظور فيه تأييدا لقربه منه واتساقه الى الفهم اولا من وصف المنظور
فيه تأييدا قوله وهو الاتباء قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الاتباء صفة
المتكلم والمق هنا بيان حال الصدق الذى هو صفة الحكم والجواب
ان هذا التامير لو كان الاتباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة
المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو

جواب سؤال مصدر تقديره ان
الصغرى اعنى اذا المنظور اولا ان
اريد بها التقدم في الذكر فهو ممنوع
وان اريد بها التقدم في العلم فكذلك
لان الـ كونان اعنى كون الواقع مطابقا
مطابقا بالفتح وكون الواقع مطابقا
بالكسر متضادان مستلزامان معا
وحاصل الجواب ان الواقع بهذا
الاختار مستند اليه صريحا كما اشار
اليه سابقا فحيث نختار انه في
الثاني ويدفع المحذور من

فلا شك في كونه صفة الحكم اقول
لا يخفى ما فيه بل انما يكون صفة
للواقع فانما اذا خبرنا عن قيام زيد
فانما خبرنا عن القيام الواقع لا عن
النسبة المستفادة من قولنا زيد قائم
وهي الحكم ولو سلم ان النسبة
الكلامية مخبر عنها فلا شك في كونه
صفة للواقع ايضا فلا بد ان يصار
الى ما ذكره الشريف من ان تسمية
الاعتبار الثاني بالصدق تميرا
واستحق في دفع ذلك النظر ان هذا
الكلام من المحشى المدقق مبني على
ان الاتباء مصدر مبني للفاعل وانه
بمعنى الاعلام بدليل تعديته بعن لا
بمعنى التكلم بالجملة الخبرية والالعاد
الدور الذي هرب السارح عنه في
المطول والاتباء بمعنى الاعلام كما
يكون صفة للتكلم يكون صفة
للمحكم اعني النسبة الكلامية الخاكية
للواقع ولا يكون صفة لاستحالة
اعلام الشيء لنفسه نعم يتجه عليه
ان الاحكام الكاذبة لا يتصف
بالاتباء هذا المعنى واتصاف بعض
الاحكام اعني الصادقة لا يجدي
ههنا لان معنى الاحكام منصف

عليه فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبني على التسامح فان
اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث
يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة
السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد الشريف في حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف
الحكم بـاي معنى كان بالاتباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى
كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشى وقد عرفت
جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الاتباء المذكور صفة للمحكم
انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ حيثما يصح ان يقال كل
حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه
المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف
بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناء
على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية في الكلام في ان كون الاتباء المذكور
معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب
المشهورة قوله وهو اول مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على
وفق ما ذكره في الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية قوله فان
المفهوم آه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة
للواقع فلا يصح تعريفها بها وجعلها عليها بهو هو وحاصل الدفع
ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل
من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه
يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة
الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه
مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة الحكم لصح ان يستق منه صفة له
كما يستق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده الش حيث قال في شرح
التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ

واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبني الفاعل اعني الفاعلية
فهو صفة الفاعل وان كان مصدرا مبني المفعول اعني المفعولية فهو
صفة المفعول فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بان
لا تم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاعل وكذا
الاتهام وحده صفة اعني الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان
معنى فهم المعنى من اللفظ او اتفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى غاية ما في السبب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه
صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى واتفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها
منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى قوله ول بعض الافاضل
اراد السيد الشريف حيث رد ما قاله الش في شرح التلخيص بما حاصله
ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كونه اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ظ البطلان نعم انه يستلزمه وابن الاستاذ ثم
من الاتحاد فالاول ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم
واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد
ان يقصد بتعريفها ما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
دلالة واصح لا يستنبه فالحق من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى قوله فالمعنى اعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اليه صفة الحكم
بل محمول على التسامح على ما حقته بعض الفضلاء يكون معناه كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتمادا على
فهم السامع قال المحشي المدقق اكن على هذا التقدير يكون المظنر اولا
في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه
منظور فيه اولاه بذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر
بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم
مطابقا لفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكر

الحق الثابت ايضا فلا يكون
لصفة الحق الثابت مختصة بالواقع
فيختل الوجهان وبهذا يظهر
اختلال ما يأتي منه من قوله
والجواب انه لا يبرز في وجه المناسبة
اتصاف لانه وصوف الحق الحكم
وموصوف المطابقة الواقع
والصفات متشخص ومتميز
بمتشخص المحل المتشخص فكان
بين الصفات امتياز في الخارج فلا
يصح حمل احدهما على الاخر لان
الحمل التغاير في المفهوم والاتحاد
في الخارج متعدي

قال بعضهم الماهية ليست بمجعولة مطلقا اذ لو كانت الانسانية مثلا يجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل واللازم باطل اما بان الملازمة فلا نه حيثئذ يكون اثر الجعل وما يكون اثره يتقى بانتفاءه واما بطلان التالى فلا نه سلب الشئ عن نفسه وهو محال واجيب بالمنع فانه ان اريد بقوله لم يكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجودا فلا نسلم هذا وان اريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشئ عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت اودائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجعولة مطلقا فلا نه لو لم يكن المسامحة مجعولة لا ارتفع المجعولة بالكلية سواء كانت في تقدم او في وجودها واتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر فينتج انه لو لم يكن مجعولة لزم الاستغناء والتالى باطل

مقدم ما ومؤخر او لا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله مابه للسيببية والضمير ان للشئ فالعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الشئ ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عن جميع ماعداه بسبب الفاعل واليجاد اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فليزمن ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل مابه الشئ موجودا الى الفاعل مابسببه الشئ موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهى الاثر المرتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الاعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايخون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما الماهية فهى اثره باعتبار الوجود لامن حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود قوله لا مابه الشئ آه يعنى ليس اثر الفاعل كون الشئ آه ذلك الشئ بل

اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
يجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما
جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في انفسها فان
الماهيات متميزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للتراع في هذا
وان فسر بعضهم قولهم الماهية بمحمولة او غير محمولة به اذ لا يعقل صحته
على ما يشهد به الفطرة السليمة انما التراع في كون الماهيات بمحمولة او غير
محمولة بالامنى الذى مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار
الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على
مذهب من قال ان الماهيات غير محمولة واما من يقول بان الماهيات بمحمولة فلا
اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات بمحمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية
اذ لا معنى له فلا يصح محلا للتراع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف والخواشي الشريفة على شرح الحكمة
العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل
التعريف ماهية الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله قلت
بعد التسليم اه يعنى لاثم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات
الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال
لكن فرق بين ماهية الموجود موجود فانه الفاعل وبين ماهية الموجود ذلك
الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذى بسببه الشيء الموجود
منصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثانى الامر الذى بسببه
الشيء الموجود هو ذلك الموجود المتميز عن جميع ما عداه وما ذلك الا
الماهية ولا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود المتميز هو الموجود المتميز
بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل
لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق
العبارة والمقنى انه لا يحتاج الى كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما

والقديم مثله فثبت نقضه واجيب
بان المجموع هوية الوجود لا ماهية
الوجود فلا يلزم من ارتفاع الوجود لا ماهية
الماهية باسرها ارتفاع المجموع
رأسا واستثناء الماهية عن الفاعل
قلت هذا من ضيق العبارة
والقصود انه لا يحتاج الى قول
في دفعه الى ذلك اذ غاية الامر
ان سببية الماهية لكونها تلك
الماهية لان الباطنة بالنسبة
في القسالة بان ذلك الشيء هو هو
وتلك النسبة هي ذلك الكون
لا نفس الماهية الا يرى ان هذا
المخشى فرق فيما سبق بين الماهية
وبين كون الماهية تلك الماهية
وحمل قول الخيال اذ الماهية ليست
بجعل جاعل على الثبات لتطبيق
الجواب السابق على ما ذهبي
الاشرافية والنسابة وغفل عنه
ههنا

قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مفارقة بين الشيء ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية
ما به الشيء ذلك الشيء قوله وقد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع
الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات
فالمرنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت
ذلك الامر الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا
في تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوت الذات قوله فلا يتوهم
الاشكال آه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلوم ذلك الفاعل
اعدم الحمل بالواطأة بينهما قوله لكن يتقضى ظ التعريف بالعرض
انما قال ظ التعريف لان مال التعريف على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه
ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به
سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضى يكون علة
لثبوت سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعنى التعجب لكن بقى الانتقاض
بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج
الى امر غير ناطق لان ثبوته لا غير معطل بشئ اما بالغير فقط واما بنفس الذات
فلتقدمه عليها فاقاله الفاضل الخلى من اندفاع النقص بالذاتى والعرضى
باطنا سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض له هنا النقص لان المق تعريف
الماهية بحيث يتنازع عن العرضى كما يدل عليه قول الشارح بخلاف
الضاحك فدخل الذاتى في تعريفها لا يضر بالمق ويؤيده ما قلنا
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء بحث الماهية
من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه
قد يشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلى للكلى
بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلوى والجزئى فتدبر قوله وجعل
هو هو آه رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباقي به متعلق بالاتحاد

بمعنى انه لا يحتاج الى هذا المعنى
مستفاد من كون تقديم الظرف
اعنى به المحصر وبهذا يظهر
لا يرد على التوجيه لان كون الانسان
بالذاتى بمعنى الجزء لان كونه الانسان فقط
انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط
او مجرد الناطق فقط بل مجموعها
او مجموع المحصر بالنسبة الى
فلا يصح وانما يصح بالانحصار
الماهية وانما يصح بالانحصار
نفس الماهية والحقيقة ولذا خص
النقص بالذاتى الجزء بالتوجيه الثانى
كلنبوى

المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتخذ الشيء
 في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على
 العرصى لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو
 هو الاتحاد في الصديق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني
 حمل هو هو واتحاد المتغايرين في الصديق فحملة عليه خلاف المتبادر
 والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان
 الوجه الصحيح هو ان يكون البالسبية والضميرين للشيء ظ متبادر سالم
 عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية
 المحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا
 اي خذ ما ذكرنا قوله لكان احصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم
 قوله اي بالكنه التي منه دفع ما يرد على ط عبارة الشارح من انه يلزم
 ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها
 بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور
 في قوله مما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه
 فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انما يمكن تصور الشيء
 بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور
 ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي ولا يخفى عليك ان المق
 من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية
 عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة
 التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلية فيها اقول من الشارح من قوله
 بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض
 المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكل فكان محمل ان
 يثوهم ان حقيقة العارض والمعرض واحدة واما مغايرة الماهية
 لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
 التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع

وحاصل الدفع المح لا ينفع هنا
 الحاصل الا بان المراد من ملاحظته
 مجردا عنه ملاحظته من اجزائه التي بها
 يكون اللازم من اجزائه التي بها
 يقوم المألوم في الخارج والذهن
 يتصور البيت بدون مواد محال
 فان تصور البيت وان كان
 وبدون لوازمه يمكن وان كان
 المتصور اعني كونه بدون اللوازم
 محالا في الواقع هذا لكن هنا
 الجواب مبني على كون الباء في قوله
 بدونه للملابسة مع ان الحق انها
 للسببية فالحق في الجواب ان المراد
 من التصور هو التصور بطريق
 الاتساب بدليل الباء السببية
 ولا شك ان الاتساب الكنه انما يمكن
 بعد خلية الذاتيات لا بعد خلية
 العرصات فلا شأن بدبر كانبوي

عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية
 واجزائها قوله واما تصوره بالوجه آه بيان لسبب تفسير التصور
 بالتصور بالكسنة يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض
 لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اى كما يمكن تصوره بدون
 العرضى قوله قبل عليه يستفاد آه يعني يستفاد من تفريع قوله فانه
 من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضى مما يمكن
 تصور الشيء بدونه والذاتى بخلافه اعنى ما لا يمكن تصور الشيء بدونه
 فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعنى ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
 ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء
 بدونه ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك
 بينهما فيتقضى تعريف الذاتى منعاً كذلك يتقضى تعريف
 العرضى لها جعاً فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض
 تطويل للسافة اذ يكفى ان يقال انه يرد على التعريف
 المذكور للعرضى اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان
 يقال المقتضى من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على
 تعريفهما ودفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعاً الى كل واحد
 من التعريفين تأمل قوله وجوابه اه يعنى لانسلم الاستفادة اولا فان بيان
 حكم العرضى لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون الذاتى بخلافه
 وعلى تقدير تسليم الاستفادة لاتم الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف
 اى بحيث تصلح ان يكون معرفاً للذاتى مساوياً له لم لا يجوز ان يكون المستفاد
 حكماً عاماً شاملاً له وتغييره كما ان ما ذكره اعنى ما يمكن تصوره بدونه
 ليس معرفاً مساوياً للعرضى يدل عليه من التبعية في قوله فانه
 من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتى خواص ثلث
 الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتى وتصور
 معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنهما الثانية يجب ثبوته لهما على معنى انه

ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لهما
 وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الارلى تشتمل اللوازم الينة بالمعنى الاعم
 والثباتية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق
 التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون
 الذاتى انه لا يمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدون بوجه من الوجوه سواء
 كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون
 ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن
 بدون بوجه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق
 الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم
 بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق
 الاخطار والقصد والارزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد
 الى لازمه والى لازم لازمه بالغاما ببلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن
 وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتى عليها فان قيل قد صرح السيد
 الشريف قدس سره فى حاشية المطالع بان الخاصة الثابتة للذاتى
 اعنى ما لا يمكن تصوره بدونها لا بد فيه من تصور الذاتى والماهية
 بطريق الاخطار ولا يكتفى فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورهما
 قلت المحتاج اليه وهو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة انها تصديق
 لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورهما تصوره يرشدك
 اليه عبارته قوله مانص عليه فى حواشى المطالع قال السيد الشريف
 قدس سره فى بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم
 التفصيلى فربما يطرء على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم ولا يستمر
 اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا يحطر بالبال استلزام
 تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفى هذا المقام بحث
 نص عليه فى حواشى المطالع فليرجع اليه قوله وايضا زمان
 تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا

الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان
لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه
لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد
ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير
زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللام مغاير لتصور الملزوم وتابع له
وامتناع توجه النفس نحو النسبتين في زمان واحد واذا كان زمان
تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللام لا تفكاه
عنه في زمان تصوره فلا يتنقض هذا الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه
لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لمسا جاز
بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به
العلم بشيء اخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء اخر مع ان المبادئ
معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا يتفك
عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون
فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه
النفس في زمان واحد الى شئتين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي
كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور
الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى اسكانه
بدون العرضى امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد
حقيقة فهو بطلان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة
له يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجتمع مع تصور اللازم
وان ارادته بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع
ان المبادئ معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها
وتسمية المبادئ معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف
في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذح يجوز اجتماعهما فيرد عليه

نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع
تغايير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره
في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة
ومنع تغايير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله
والافه هو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما ينم فيما اذا كان تصور
الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها
البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها ظرفا لها كانت
الاعدام موقوفة عليها ولا يتوقف شيء منها على الاخر كالتضايفين
فانهما يحصلان معان غير ان يتوقف احدهما على الاخر والابطال المعية
وخلاصته ان اللازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولى علة واحدة
فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان
تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي
المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب الثاني لا يجري في الاعدام
بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع
المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغايير ليس الوجود الاجزاء
فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغايير
بالاجال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور
الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب ما ذكره بقوله والاولى آه
وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده
كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو
اتفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الفرضية

فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض
والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس
سره على شرح مختصر الاسول قوله وهذا القدر يكفي في هذا المقام
يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور
اللزوم يكفي في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية
الى اللازم المفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم
الاستعقاب ففي هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم
وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم وهو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب
لا المغايرة بالزمان تامل قوله وقيل ايضا آه اعتراض نان على قوله
بما يمكن آه يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جاني الوجود والعدم يلزم جواز
تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة
المعروض والالم يكن عارضا اذ يصير محصلا ان تصور كنه الانسان بدون
العرضي وتصوره لا بدونه اعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنهه
بالعرض جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا
هف وان اريد بالامكان الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد
الطرفين وهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي
ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك
يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممثع وكل ممثع ممكن بالامكان
العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا
على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه آه يعني اننا نختار ان المراد
بالامكان الامكان الخاص ونمتنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي
بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه
مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور
الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا

بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضى وتصوره
 معه لبسا بضرورتين والاستحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه بحيث
 يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم اليه اقول هذا الجواب انما يتم
 لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل بدونه به لا معه
 فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله واوسلم قوله يعتبر الامكان
 بالنسبة الى المقيد يعنى ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل
 على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى
 بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى اوبه لبسا
 ضرورتين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالعرضى واما الواجب كيفية
 نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالمقيد بالكنه
 المقيد بكونه حاصلا بدون العرضى ممكن يعنى ليس وجوده ولا عدمه
 ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح
 راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر قل عنه وتوضيحه ان
 قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومى
 لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض
 اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى
 يكون بدون العرضى لا كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم ان تصور
 بدونه مثل عدم الرومى الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد وصفهما
 فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور
 المقيد بقيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف انضاحك
 وانكاتب من الامور التى يكون تصور الشئ الحاصل بدونها ممكنا فانه
 من العوارض اقول ويستفاد منه الذاتى الامر الذى يكون تصور الشئ
 بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض
 السابق اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم اليه بالمعنى الاخص وهو
 ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتى فان

التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللارم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان تصورا آه اى على سلما ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة المقيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء بالكيفية بالعرضي بان يكون العرضي سببا لخصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكيفية كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد جميع العوارض قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسم السابق الى الفهم بعني اننا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يد انه متحقق في الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بالكيفية بدون العرضي يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالكيفية بدون العرضي اى التصور به ليس بضرورى وهذا المسمى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتى اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى ان تصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العلم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي قوله قد اطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار الشخص الماهية المشروطة بشرط الشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان الماهية مع الشخص فعدم شهرته في خبر المع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجر يد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعنى اورد الفاء في قوله فالحكم ببونه آه اذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منسأ ذلك

اولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الواردة في انكسب فن قال ان الفاء الثاني
 للتأكيد لم يات بشئ قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة
 بما به الشئ هو هو وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون النبوت
 بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات
 موحودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل
 لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة بآية اذ حقايق الاشياء ليس الانفس
 تلك الاشياء فوجودها ووجودها وبما ذكرنا تدفع ما قيل انها اذا كان
 الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات
 الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين
 الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يحجب
 عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى
 الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف
 بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدناها ونسميها بالاسماء
 المخصوصة لها حقايق هي بها هي فلك الحقايق التي هي نفس الاشياء
 المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا واذهاننا وابن هذا من ذلك
 وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يحجب عن سؤال وما به
 الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقيق الاول بدون الثاني
 في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية
 واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني
 لا تكون الانفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت
 حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وامامنا
 الفاضل الجلي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة
 اى تعريف الماهية باعتبار التحقق والوجود فقيه بحث اما اولان اعتبار
 الوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون
 مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة وانذا

عبر الشارح عن هذا المعنى بقديقال اشارة الى انه غير مرضى في هذا المقام
وتوجيه الاعتراض على ذلك لتعريف لا وجه له وامانا تيسافلانه لا مدخل
ح لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة
موجودة لا خفاء في لغويته وامانا تيسافلانه يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية
في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل
للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله
وكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى
الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي
في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا الموجودان معناه ان الشيء بمعنى
الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ
الشيء حقيقة فيبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما تجده شايع الاستعمال
في هذه المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصري
من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح
المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا
الموجود قوله اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة
وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثلا لو فسر الحقيقة
بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء
بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي
موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كما تصور مثلا فيكون المعنى
الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت
ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة كما ذكره الفاضل المحشى من انه
فرق بين المردد والمنشأ والمحشى غير المورد ليس بشيء منشأه قلة التدبر
متابعة لظ قوله اذ لا لغوية في ذلك آه قوله فلما يحتاج يعني ان رب لا تقلل
وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعني اصحاب الازهار ان القاصرة

قوله كافي مثل آه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة لغوية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في اقامتها لذلك المعنى الى بيان الاقليل بالنسبة الى الالذهان القاصرة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر واذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شرعى شرعى فانه وان كان مقيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الالذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مقيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا تدفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شرعى شرعى على وجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبروا بالنسبة الى ائمة اصريين فهما منساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفى شرعى شرعى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد من البيان الالتهى بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ايس مثل المثال الذى ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله

اذ قد اعتبره يعني ان السائل اعتبر المسأل متحد الموضوع والمحمول لاخذ
الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوته وفيه اشارة الى انه اولم
يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا
وبهذا يدفع ما ورد به بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا
اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء بل بالفعل
بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ والمتأخرين او بالفعل بحسب
فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع
لان مق الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين
عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس
الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا
من هذا القبيل قوله ولك ان تقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان
قولنا حقايق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة
الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف
عن اللفظ لشبهة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري
فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن اللفظ لعدم شهرة المعنى المراد منه
وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه
والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري
شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفاؤه وهذا ناظر الى مدخولها اعني
الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل وفيه انه لا يكون لقوله
ولامثل انا ابو التجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية لانا ان
يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا
نقل عنه وما قاله الفاضل الحلبي انه ان اراد ان حقايق الاشياء ثابتة مستعملة
في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى
المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفسهم
من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل

ليس بشيء لان المعنى المراد حقيقى على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب
 الشيخ ان عقد الوضع هو انصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب
 الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري
 غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان او المقيد بما مضى او المتصف
 بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد ان
 بعض شعري المعهود وهو شعري الان كبعض شعري المعهود وهو المقيد
 بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو اللفظ المتبادر
 من المعنى الحقيقى للاضافة بل تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية
 هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ما لاحظته بقيد كونه الان وفيما مضى
 او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل
 والصرف عن اللفظ قوله وكم فرق آه اى وكم من فرق بين شعري الان كشعري
 فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين
 سواء كان بالتعين الشخصى او النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد
 المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر الحقيقى لقطبا
 او تقدير الالوان ذكر الحكمى والكل متف ههنا كذا نقل عنه وما ذكرنا
 اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الان كشعري فيما مضى او المعروف
 بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بائتين النوعى والتعين المستبر
 فى العهد ليس مقصورا على الشخصى فيجوز ان يراد بالاضافة التعين
 النوعى وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة تماثل
 على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينة بالنوعى او بالشخصى
 اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها
 عليه قوله والمشهور يعنى ان التوجيه فى بيان قوله ربما يحتاج
 الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر
 وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير
 الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الأشخاص كالسوفسطائية

فيكون ذكره تأكيذا للافادة فان السائل لما نكر الافادة اكذبانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما امر قوله ويرد عليه ان شعري اه يعني برد على هذا التوجيه ان شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بال دليل كما ان استفادة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لابد لا ثبات ان شعري الان كن شعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الازهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم آه مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فيما لا يرتضيه من له ادنى درية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركازة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيذا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم آه جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم آه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما يعم الوجود والمعدوم ولو محازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شئ مما ذكره الفاضل الحلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الاعلى الوجود بالوجود الا على فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشئ الوجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس

في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم ان
 الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود منتصف بالعلم والقدرة
 والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها
 بانها ممكنة او حادثة كما سيجي في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من
 قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود
 الصانع مما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت لبغيدان العلم بوجود
 الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير
 حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الاله اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها
 والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم
 بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على
 ما سيجي اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد الغلط الثاني
 بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم
 بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت
 فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتأنيث
 باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المستندة الى ضمير الحقائق
 هو ثبوت الحقائق ففي ضمناها مصدر مضاف والضمير له كافي قوله تعالى
 اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية
 الاضافة بحسب المعنى محل الحداثة قوله لانه غير مراد لان المق
 من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادارية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم
 اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله
 وان اريدا جالا اي ان اريد بقوله لاعلم عدم العلم الاجمالي ان يلاحظ بوجه
 يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء
 ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق
 ان المراد ما اعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا
 القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد العلم اه يعني تختار ان

المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق
 هل تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون
 المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقايق نفسها
 اذا تصديق علم باحوالها وح لا بد ان يقيد العلم بالكنه والالم يحصل الرد
 على الادريه لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع
 التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر
 لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق
 تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الخلى فهم ان حق المحشى
 انما يقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول
 علم تصوري والثاني تصديق فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير
 ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن الحق بمراحل والفاضل
 المحشى فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق
 ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينفيه ياتي عن
 ذلك قوله لا نأقول لا دليل عليه اي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على
 الادريه يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه
 وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق
 قوله مع ان تعميم الشارح ينفيه يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم
 بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها
 والتصديق بها و باحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني
 على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم هامتا ولا للتصديق
 باحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله
 ولو سلم فبطلاناه يعني ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من
 بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه
 ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه
 او تصديقا بها و باحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما

قوله مع ان تعميم الشارح الخ
 لا يخفى ان الفائل خصم الشارح
 ولا معنى للقدح في كلامه بمنافاته
 لكلام خصمه الا ان يقال ان تعميم
 الشارح ليصح الرد على الادريه
 لانهم لا ينفون العلم التصوري
 بل العلم التصديق فقط فخالصه
 مع ان تعميم الواجب ههنا ينفيه
 فتأمل ككتبي

قوله فيصير حاصل الاستدلال
 ح اقول لا يخفى ان الموافق لكلام
 الخلى فيما بعد ان تقرر الاستدلال
 استثنائيا مؤلفا من المنفصلة
 والجملية هكذا اما ان يكون المراد
 العلم بذهنها واما ان يكون المراد
 العلم بانفسها بالكنه لكن الثاني
 باطل لقوله اذ لا علم بجميع الحقايق
 فتعين الاول فان قول الخبالي
 فيما بعد لا دليل على التقييد
 مع ان تعميم الشارح ينفيه منع
 تلك المنفصلة بان يقال بل
 الواقع اما ان يكون المراد ثبوتها
 او العلم بها مطلقا سواء بالكنه

هو بالوجه وسواء تعلق بانفسها
او باحوالها وقوله ولو سلم فبطلان
التقييد الخ منع التقريب بناء
على ان بين ارادة العلم بثبوتها
وبين ارادة بانفسها ولكنه منع
جمع لان منع خلو لجواز ارادة العلم
المتعلق بها سواء تعلق بانفسها
او باحوالها كما هو مرضي الشارح
واذا كان المنفصلة مانعة الجمع
لا يلزم من احد الجزئيين ثبوت
الجزء الاخر وان لم العكس
وتفصيل ما ورد الخيالي ينبغي
ان يكون بالترديد بان يقال
ولو سلم ان المراد باحد جزئي
المنفصلة العلم ولكنه وان اريد بها
معنى مانعة الخلو فذلك المنفصلة
ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة
العلم بانفسها مطلقا او ارادة
العلم متعلق مطلقا وان اريد بها
مازعة الجمع فسلمة لكن التقريب
حيث ممنوع اذ لا يلزم من بطلان
احد جزئي مانعة الجمع وقوع
جزء الاخر فاعرف كلنوي

يكون بتقدير الثبوت يكون بترك التقييد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى
وحاصل الجواب اننا لانسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت
ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد
تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع
والامر ان اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين
احدهما عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررت
اندفع ما قاله المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك
التقييد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وح
يجوز ان يكون بطلان ذلك التقييد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير اذ لا علاقة
بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك
التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب
تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقص
على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق
التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظ
وتقدير الثبوت اذ كما علم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا قال
المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل غير معلوم اجبالا لان ما مر من قولنا
حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
العدول موجه انتهى كلامه وفيه تأمل قوله والجواب ان المراد الجنس
يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى
جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن
فرد واحد او اكثر فم يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على
الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه آه يعني ان
ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن
لا يحصل ما هو المق من التقديرين بهاتين القضيتين لان المق منه التنبيه

على وجود ما شاهدته من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل به
الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد بالجنس لا يلزم
ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد
اخر سوى ما شاهدته فلا يحصل التنبية على وجوده قوله وجوابه آه
يعني ان المراد في قوله التنبية على وجود ما شاهدته التنبية على وجود جنس
ما شاهدته اذا توسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات
والعلم بها سواء كان مما شاهد او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض
اذ وجود جنس ما شاهدته لا يكون الا في ضمن ما شاهد لان معنى قولنا التنبية
على وجود جنس ما شاهدته التنبية على وجود ماهية ما شاهد سواء كان
في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان
ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما
هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز
ان يكون وجود ما شاهدته بهذا المعنى في ضمن ما شاهد او غيره لكونهما فردين
له لكن حله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل
عليه قرينة فالجواب امامي على التلبس او التلبس تأمل قوله فالكلام
السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال القاضل المحشي لا حاجة
الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما شاهد اما موصولة او موصوفة وايا ما
كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد
جئت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبية
على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا
فلا بد من تقدير المضاف او يؤوله بالمشاهد افراده قوله او تقول يعني تقول
التنبية على وجود ما شاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف
المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ
من الحقايق واذا ثبت شئ منها فالحق بالثبوت هو المشاهدات لانها اظهر
وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بدأ الطفولية

قوله على التلبس اي تلبس
المتشاك على المورد بانه حمل الجنس
في قول الشارح والجواب المراد
الجنس الخ على الجنس النعوي
المراد بلام الحقيقة وحمل الجنس
المقدر في دفع الابراد على النطقي
وهذا حيلة ودفعه لا يرضى
هذه العقلاء اقول والتلبس اي
اشتباه المحشي بالجنس في قول
الشارح والجواب المراد الجنس الخ
من ان من اد الشارح الجنس في دفع
النطقي ولذا حمل الجنس على
الابراد عليه وهذا لا يلحق على
التعبير خصوصا على الذي وفي
هذا مورد اربع تأمل مص

لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل قوله وهم العنادية الفرق
 بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون بوث الحقايق
 وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى
 الحقايق بالمرّة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقايق
 عندهم كاسراب الذي يحسبه الظمان ماء لبس له ثبوت في نفسه
 ولا يتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحنّي ويدعون الجزم بعدم
 تحقق نسبة امر الى اخر حيث نفى المحقق اى تقررها والعندية ينكرون
 ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا بمعنى انه لو قطع النظر
 عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق في نفس الامر بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها
 عن بعض لكانهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها
 وهذا كما ذهب اليه المصوبه من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية
 فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار
 لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب
 فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول بحج هذا
 الشئ مرّ الا انه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشئ مرّ لانا نجد كذلك
 ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقايا نسبة اليه عندهم لانه
 لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص
 مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على
 المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب
 ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجي وقال
 بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس
 الامر طرفا لنفسها والعندية ينفون كونها طرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا
 الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم معنى الوجود بناء على ان نفى ظرفية
 نفس الامر وجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ بخلاف ظرفيتها
 لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجي فانتفاء ظرفية نفس

الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرّفا لنفسها ايضا فالتعويل
 على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق
 الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول
 قلت اخذ الشارح قدس سره بالمأل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء
 بالمرّة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر
 قوله لانهم يعاندون آه يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء
 من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس
 الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما وخبالاتا كما سراب
 قلبس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل لان الكل راجع الى اصل
 واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العارى عن التكثر وان التميز انما هو
 بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية الوجودية فمن قال مراد
 السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية
 لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله
 ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم
 ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم
 ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت اولا كما عرفت فالاولى ان يقال
 ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة
 ان قولنا اذ مامن قضية بدئية آه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم
 تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يخص
 مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى
 بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجودا اصلا وانما
 نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا
 لم يخل من ان يتناهى قبوله الا تقسام فيلزم الجزء وهو بطلان دلة تعانده
 اولا يتناهى وهو ايضا بطلان دلة مثبتة ولو كان شئ موجودا لكان
 اما واجبا او ممكنا او كلاهما بطلان الاشكالات المتعارضة للوجوب والامكان

قوله وبه بظن آي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم ثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله فتخصيص آه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر آه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها آه يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو محازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالثبوت والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الجلي اي تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالثبوت لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما يتفون عنها التقرر ولو جل الثبوت في قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت

والوجود والكون مع ترك المعنى الحق وجهها وأما ثانيا فلان ما ذكره
 وجهها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت آه بعينه جار في التقرر
 بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد
 فينبغي ان لا ينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حق آه فان
 قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يضابقها
 الحكم اولا يطابقا اجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم
 للاعتقاد وعدم مطابقته اقول قد سمعت مناسبا ما يغني عن اعتبار
 هذا التمثل مع انه على هذا الافادة لا يراد هذه المقدمة بعد القول
 بان الحقايق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول
 الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل
 اولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف
 بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث
 الاسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا وكاذبا لانه لاحكم
 معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات لا نقول لاحكم
 ولا تصديق للشك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوصها وذهنه
 لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد
 في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق نفي
 الاشياء آه اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيت بقولكم لا شيء
 من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء
 في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا
 لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ما هي في نفس الامر
 لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحريره هذه العبارة
 ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن
 شيء منها منفيًا اذ النفي ما يتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي
 لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات وهو ملزوم له فليزيم الثبوت وان

تحقق النقي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النقي وكذا
الاتصاف بصفة النقي من جملتها اقول فيه بحث لا لالام انه اذ لم يتصف
الاشياء بالنقي يلزم ان يتصف بنقي النقي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة
في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان علم الاتصاف بالنقي يستلزم
الاتصاف بنقي النقي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة
لزوم الزام ينكرى اجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة
عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق القرض اذ قد حل
التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم
من الاتصاف ثبوت ماهية النقي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود
المثبت له لا ثبوت المثبت قائل قوله برده عليه آه يعني ان عدم ارتفاع
النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم
من عدم ثبوت نقي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز
ان يرتفعسا ويكون محيلة من جملة المحيلات فان الفاضل المحشى والحق
ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى ر عليه ما ذكر
بل حاصله انه ادعيتهم من نقي الاشياء ان زعمتم انه تحيل فقد ثبت مقصودنا
وهو ابطال ما ادعيتهم ران زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررت بثبوت غرضنا
ايضا وايا ما تزعمون فرجا بالوفاق اقول الغرض من الاستدلال اثبات
ان حقايق الاشياء ثابتة لا بمجرد ابطال مذهبهم اثبت غرضنا بمجرد كون
النقي محيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا و'ل' ما قوله فالصواب
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزئتم بنقي الحقايق
مطلقا موجودة كانت او معدومة ما حيث قلتم لاشي من الحقايق في نفس
الامر وهذا النقي من جملة الحقايق وقد ادعيتهم بانه ثابت في نفس الامر
حيث تمسكتم في ابيانه بالشبهة فقد ثبت بعض ما نقيتم فلا يرد ما قاه بعض
الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النقي من جملة
المحيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فيلا يلزم ثبوت ما نقي قوله

وهو ان الجملة ان حكمه في وقوع
وجودي على وجودي في جملة
موجبة وان حكمه بعدم وقوعه
عليه فسالبة بسيطة ولا معدولة
واما موجبة بسيطة ولا معدولة
واما سالبة بسيطة ولا معدولة
وهي اما موجبة بسيطة ولا معدولة
ان كان الحكم المحمول ان كان الحكم
معدولة وهي سالبة بسيطة ولا معدولة
بالانتراع الموجبة ثبوت السالبة
ببشيء النقي حكمه ثبوت السالبة
وهي التي حكمه ثبوت السالبة
على الموضوع فالاول والرابع
متلازمان فيما وجد الموضوع
فهو اخص من الرابع فيلزم بوجده
والسائر اعم من الثالث اتفاقا لانه
يتحقق فيما لم يوجد فكنا اعم
بمخلاف اثبات صدق الحق في لان
من ثلث من صدق الحق في لان
انك من مساو للثالث عند الآخرين
منه اعم منه واما عند البسطنة
ان اثنائي اي السالبة البسطة
مساو لثاني اي الموجبة السالبة

قد يتوهم اه يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون
الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقايق
الخارجية فتكلفوا في توجيبه الالزام به اذ انبت النفي ثبت الحقيقة
الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود
في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قبل قوله ويرد عليه اه
حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلي البسيطات بامر حتى فان لهم
ان يقولوا ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له
مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض
الفضلاء من ان علم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به
اذ لا يجب كون الملزمة معتقدا لمن تمسك به اذ من المحشى انه لا يتم الالزام
عليهم بل توسع دائرة مقالهم لان التمسك به هم المتكلمون وهم لا يتقارون
بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال اه حاصله انه لا حاجة في توجيبه
الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر
بل هو تام بدونه لان مزيد هذا الالزام في التحقق وهو معنى الوجود
فبصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شي منها وان وجد
النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك
المقدمات مستند ركة لانه تزيد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا
بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قل
القياضل الحل في تحرير هذا السؤال يعنى ان هذا اليراد مشترك
الورد بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا
اخذ الوجود في الدليل الالزامى لان مزيد هذا الالزام في التحقق
اذ يحصل التزيد نفي الاشياء اما محقق او غير محقق وهو اى التحقق
بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والالم يثبت
وجود شي من الاشياء على هذا التقدير اى على تقدير تحقق النفي انتهى
اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شئ التزيد الى هذه المقدمات

البحول فهو اسم من الاشياء
الموجبة المعدولة بالجمولة
فاذا تذكر هنا فان قوله
اما اذا لم ينصف الخ مرجعه الى
قولنا لا شئ من الاشياء بمتصف
بالنفي وهو سالب بمتصف بنفي
منه قولنا الاشياء معدولة بالبحول
النفي وهو اما موجب معدولة بالبحول لان العام
او موجبة سالبة بالبحول لان يكون
لا يلزم ان لا ينصف بالبحول
الاشياء ثابتة فلا ينصف بالبحول
ولا ينفي النفي لانها موجبة
تقتضيان ثبوت الموضوع بمتصف
فلا وجود مع هنا واما سالبة
معدولة بالبحول فلا يلزم من قولنا
لا شئ من الاشياء بمتصف بالبحول
قولنا الاشياء ثابتة من المحصلة
محصلة لانه اعلم من هذا
فلازوم بينهما فاعلم من هذا
البحول في عبارة المحشى نوع
وصف بامل فانه دقيق من

بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم تبين بتلك المقدمات
 وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به
 قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين
 الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتعة سد الطريق
 الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملومنه الكتب وان اراد انه على تقدير
 فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات
 على ما يشعر به قوله والالم يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق
 الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى
 سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس ههنا آه حاصله
 ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي
 اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق
 في الاشياء فقد ثبت صحح لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج
 يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج
 لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي
 المتصف به جميع الاشياء ثابتة في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم
 وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم
 كالمتع المتصف بالامتناع قوله عدم تمامه على اللاادريية نظ
 لانهم لا يدهون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالتزام معهم
 بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق
 والعندية بعدم ثبوتها في نفسه قوله فقيه تأمل نقل عنه وجه التأمل
 ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوته هو انه لا نسبة متحققة في نفس
 الامر حتى تقرر فم يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة انفي في نفسه فقد
 تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا تخلو عن احدي النسبتين نعم يرد عليه
 مثل ما ورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقبضين من جملة
 الخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر

في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم في نسبة التقرر الى الاشياء
 فالمراد بقوله لانسبة متحققة اما في جنس نسبة التقرر الى الاشياء او في
 جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب
 وبالجملة فمحتمل ان يقال ان لم يتحقق نسبة الشيء يلزم ان يتحقق نسبة
 الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين فيلزم ثبوت
 الاشياء وان تحقق نسبة نسبة الشيء فقد تحقق حقيقة من الحقائق
 في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
 عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا
 حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدي
 النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا يتم ذلك
 بل اللازم ان يكون ذات احدهما فيه الا يرى ان ليس شيء من نسبة
 ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا
 في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة
 في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن
 انصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت ما ثبت له فضلا عن ثبوت النسبة
 كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى
 ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فيختار انها نسبة السلب فلا يلزم
 من انصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم
 لجواز ان تكون اعتباريا مع انصاف الاشياء بها كافي لزوم اللزوم
 ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوجه قلت قد مر ان ليس المراد
 بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان الشيء امرا في نفسه
 كان متميزا عما هو فرض محض واو في الذهن ولا يكون تابعا لاعتقاد
 والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي واعلم ما عند غيري احسن
 من هذا قوله قال في شرح المقاصد تأييد اقوله ففيه تأمل يعني انه
 تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه

نوع تدافع قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء ونفيه
وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والترديد ناظر الى قول كل
منهما اعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار نبوتها
وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة اومع انهم اعترفوا بهما
نظر الى ان في اثبات التناقض يكفي باحدهما قوله هذا دليل
ان اللاادرية وفيه اشارة الى دليل الغندية ايضا حيث قال فان الصفر اوى
يجرد السكر في فمه مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان آه اما انه
لا وثوق بالعيان او بالبدية فلا طرق التهمة الى الحس و بدية
العقل واما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان
فساده فساد قوله و غرضهم آه دفع لما يتوهم من ان
في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل
على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر
او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في
الشك ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس والافهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه
اه بل في الشك ايضا قوله قلت قد تستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله
المعوقين قوله على ان القلة اه اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة
الى احساس الواقع كثير في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة
في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم
غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على الامتارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك
ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة
تأمل قوله ان قلت لعل اه اثبات المقدمة المهمة بقولنا غلط الحس اه
فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومنى كان
كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون

مفيد العلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس باننا لانتم انه اذا كان غاطلا
 في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو
 لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاع جميع
 الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض
 المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام سبب
 عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر
 فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو لم يرد وبما حررنا لك ظهر ان جواز
 وجود سبب 'العام' كاف في اثبات المقدمة الممة وان قوله فن اين تجزم
 مقدمة لم امدخل في ثبات المقدمة الممة لانه رد على الشارح فاقاله قد ضل
 الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس آه في قوة المناقضة فلا وجه
 لقول المحشي ان قلت لعل آه لما ولا فلانه 'ورد كلامه بلعل المفيد للتجويز
 والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممة واما ثانيا
 فلان الشارح لم يدع 'الجزم' بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عايه
 قوله فن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ايس بشئ قوله
 قلت آه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط
 العام باننا لانتم ذلك فان بدعية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد
 كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عايدا فيطرق اليه شائبة وهم
 الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم
 العادية فاننا نجزم ان جبل احد لم يتقلب ذهباً جزما يقينا مع امكان
 الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه
 في نفس الامر ومصدقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه
 بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم
 عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غاط قوله
 وان صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم
 اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف

ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة
الى رد ما قيل لوجعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه
لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم
من العلم لتاوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب
كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به لبس بشيء اذ لا معنى لتوهم
الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان
المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الاتكشاف التام
ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه تعميم
للتجلي بحيث يشمل اتسام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل
التجلي آه قوله حملا على لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح
المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها
ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور
المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم نقاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله
وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة
التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر
المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما مقاله الفاضل الجلي
من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا
حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيهه
في كتاب واخر في آخر ليس من التدافع في شيء قوله لكن عده علما
يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين
البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله
لمن قامت هي به غيره فيدلالة يرجع الى مجرد تحكيم واصطلاح انتهى ويمكن
ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساس واما العلم
الاحساس فهو ثابت اهمافلا مخالفة وقبل المراد بادراك الحواس ادراك
العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك اتسام هو العقل

وبدليل انه سيجي ان الحواس المماهوالالات للادراك فلا يرد المخالفة
قوله اي نقبض التميز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل
نقبض التميز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحملة اعني النفس يوجب به
ان يميز الشيء عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقبض ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي اوجبه الصفة انما
هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة الاله للتمييز ولذا قبل
توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا اولاد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو
لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقبض التميز فقوله صفة يتناول العلم
وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما بقوله توجب تميزا
خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي
ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لان يكون محلها مميز الشيء بخلاف الصفات
الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء
وبقوله لا يحتمل النقبض اي لا يحتمل نقبض التميز بوجه من الوجوه
خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن
والشك والوهم يوجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقبض في الحال والجهل المركب
والتقليد يوجب ان تميزا لا يحتمل نقبضا في المال اما في الجهل فلان الواقع
في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم
استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول
بتقليد آخر ثم ان كان المعرفة العلم السامل لعلم الواجب وغيره يجب
ان يترك لا يجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية
كافي علم الواجب او بطريق العادة كافي علم الخلق وان كان المعرفة
علم الخلق يجب تخصيصها بالاجاب العادي على ما هو المذهب
من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس
بخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميزا له تميزا

قوله فيجوز ان يطلع عليه
فيما بعد اي في المستقبل
في شرح المواقف واقول ينبغي
ان يميز هذا يلزم ان يخرج
عليهم انه على هذا يلزم ان يخرج
عن التعريف المذكور ككثير
من العلوم لجواز طريان التمييز
وزوالها بل ربما يحصل الجزم
بتقويضها في المستقبل فانما كثيرا
ما تدفن شيئا ثم تنسى فيحصل
الشك او يجزم تقويضه وهذا
اشكال قوي عليهم كما لا يخفى
على الخبوي

لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم
من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين
في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه
لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه
تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان
في العلم واما باعتبارانه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النقيضين
والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد
والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بهما الاثبات
يتناقضها من حيث انه يتعلق بهما النقيض وهما بهذا الاعتبار خارجان
عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية
شرح مختصر الاصول قوله كما عوالت لانه اسق الى الفهم لانه مذكور
صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون
الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن وفيه اشارة
الى جواز وجه آخر لكنه غير مطرأ بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد
بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب
لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون
الصفة نفس الصورة والنقيض والاثبات لاما يوجبها او يكون المراد
بالتميز الصورة والنقيض والاثبات وح يكون الصفة ما يوجبها ولا يمتنع ما فيه
لان الشيء لا يكون محتملاً لنقيضه اصلاً اذ الواقع لا يكون الا احدهما
فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملاً لنقيضه
في نفس الامر لكن محتملاً عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر
فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كنفاً وايضاحاً
لا يحتمل نقيضه عند المدرك اما في التصور فلا تنفاه النقيض
واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر
مثلاً نقيضه هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع

او اللا وقوع

قوله لان الشيء لا يكون محتملاً
لنقيضه اذ لو احمّل به لا نقيض
الشيء بنقيضه لان معنى الاحتمال
والجواز والامكان الانصاف
مطلقاً فلو كان المعنى هكذا ان
ان يكون متعلق الظن والشك
بل مطلق الادراك منصفاً
بنقيضه وهو محال

او اللا وقوع جاز ما مطابقا ما خوذ من حس او بدية او عادة او برهان
احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللا وقوع واذا كان بجميع
الشرايط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لافي الحال
ولافي لما ل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة ولا
وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما تقبض نفسيهما وهذا
اعني حل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر
من احتمال الشيء لاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني
فان طرفه يجوز ان يتصف به وينقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه
ويحتمل ان يراد تقبض الصفة وسبحي تحريره انشاء الله تعالى
قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعني ان ضمير الفاعل المستتر
في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون
لشيء وانما لم يكن راجعا لانفس التميز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري
فلا تقبض له اصلا لافي التصور ولا في التصديق وان كان مابه التميز
اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله تقبض نفسه الا ان شكك
بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فحرج
الى احتمالها لمتعلقها مع مخالفة لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء
كذامع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن
فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل قوله وصفه التميز
محازا وصفه للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول قوله
ثم التميز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض تقبض التميز فالمراد
بالتميز مابه التميز اي الامر الذي بهما تميز النفس للشيء لا المعنى
المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له تقبض يحتمله المتعلق
لا في التصور ولا في التصديق وهو ظ وذلك الامر في التصور الصورة
وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقبض لها اصلا بها تميزها

حصل كل واحد من الوقوع
واللا وقوع بدل الاخر عند
المدركة لا بمعنى انصف متعلقه
وهو الوقوع والا لزم الانصاف
بنقيضه وهو محال مص

وان كان ذلك الانصاف بطريق
البديل ايضا تأمل كمنبوي

عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات
 احده الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا
 جازما مأخوذا من بديهية اوحس اودليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي
 وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس بوجوبها
 امرابها تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض
 ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
 والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته
 الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني يلزم
 ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا
 هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث ان القول
 بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون العلم بهذا التعريف ينكرونه
 والرابع ان ارادة الصورة من التميز خلاف اللط والخامس ان النفي والاثبات
 ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن الجواب عن الاول
 بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلزمون بان العلم ليس نفس الصورة
 والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله
 تعالى بعد استعمال العقل والحواس والخبر الصادق يستتبع انكشاف
 الاشياء اذا تعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا
 كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها
 وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
 القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينغون وعن الثاني بانه
 ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم
 ان لا يكون العلم منقسم بالذات فسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم
 ان لا يكون منقسما اليها اصل مفهوم فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات
 تصديق وباعتبار عدم ايجابه شيء منهما تصور اشارة المحشي الى ذلك
 بقوله والعلم بهذا المعنى يتقسم آه واما التصور والتصديق ليس الا

نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخبر عن الفلاسفة وعن الثالث
 ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرأت وابن هذا
 من الوجود الذهني فان مرادهم بوجود الذهني امر يشترك الوجود
 الخارجي في تمام الماهية وبما له وعن الرابع بانه مبني على المساواة
 والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للقبض هو التميز بمعنى الصورة
 والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي
 والاثبات لمعنى اللغوي وهوائيات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات
 احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة وقعة
 اولست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام
 فانه من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع
 في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظ
 ان المراد به المعنى اللغوي وهوائيات متعلق بالطرفين اعني المنبت والمنبت له
 واما متعلقها النسبة او الوقوع او اللا وقوع او المجموع فن مصطلحات
 اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايع يتخاشون قوله والعلم بهذا المعنى
 ينقسم آه جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون متقوما
 الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما قوله فان المعاني
 ما ليست آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني ان شمول التعريف على ادراك
 الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف او ما قيد ويقال بانه صفة توجب
 تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل لان المعاني ههنا ما يقابل
 الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس
 قسم من العلم ام لا فن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه
 ترك قيد المعاني فدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك
 مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور
 المحسوسة بالحواس الظن منهم من نفي الحواس انباطة وقال ان النفس
 مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد بالمعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيد بها

اخراجا لدراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك
 الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم آه يعني يرد على من زاد
 قيد المعاني اتهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر
 قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز
 عن كل ماعداه بدون حضور موادها عند الحس كما ذا علم زيد بدون
 رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ماعداه وقد تدرك
 احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد
 عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدر ك على كالاتقديرين
 الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك
 الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل بين
 الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف آه حاصل الجواب
 ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا
 الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها
 بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصار في الخارج
 في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصار في فرد واحد فلا يكون ادراكا
 للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضارها عند الحس فانه على وجه جزئي
 فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه اه يعني ان الامر
 على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيوبه عن الحس
 الظم متكل اذ ليس ادراكه احساسا بعد غيوبه عن الحس ولا علما لانه
 ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك الشخصات
 الملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة
 من زيد عند النفس بعد غيوبه عن البصر ادراك له والة للملاحظة
 بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد
 المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال المحشي
 المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس امر خيالي يصح

تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر
الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى
على ذي بصيرة ان المدرك هو ما يتعلق به العلم وواجب تميزه عما عداه فالامر
الحالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته
عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي الة
لما لحظت العين الغائب عن الحواس لا في الصورة المحوطة بالذات حتى يكون
مدركا وكأنه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله
اي تميزها الذي هو الصورة اه ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة
توجب تميز او هو لتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية
المتصورة تنقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة
موجبة على ما امر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لتنقيض التميز
لان تنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه
لا تنقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا تنقيض للتصوراته
لا تنقيض لتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد
بالنقيض تنقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا اه اي ومن ورود
الاعتراض ظاهر الولا اريد تنقيض التميز قيل المراد بالتنقيض تنقيض الصفة
وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى
صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها تنقيض تلك الصفة فالتصور
ح نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف
والابضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب
كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية تنقيض ذلك التصور
اذ لا تنقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظ اذا لفظ ان يكون لا يحتمل
صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث
قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه تنقيض الصفة قوله
وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون

الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجب نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعنى ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا ينصور الاتفكاك ههنا فعمهم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا تنقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لتناقضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تنقائض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتمييز التصور لما رى قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة لشيء وامافى التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بناءه على انها لا تنقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان آه صلاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الخاصة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا تنقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك الدخول مبنى اخر هو عدم الاحتمال لا قبيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم القبيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال

والفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن الزموم وهو
 يزعم أنها نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد
 المنطق عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض آه من قواعد المنطق آه
 لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما
 قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مزية لصدق التعريف
 عليه وعده في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق هذا التحقيق يستفاد
 من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين
 المتماثلين بالذات اي الامرين الذين يتماثلان ويتدافعان بحيث يقتضي
 لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالاجاب
 والسلب فانه اذا تحقق الاجاب بين الشئين اتفق السلب وبالعكس
 لا يكون للتصور اي الصورة نقيض اذا لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى
 فان صورتي الانسان والانسان كلاتهما حاصلتان لاتدافع بينهما الا
 اذا اعتبر نسبتهم الى شئ فانه يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل
 السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا
 اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذا الحال في التصورات التقيدية
 والانشائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها
 او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد
 ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذا فيكون
 كل منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض
 للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان اوحظ من حيث انه الوجود ابطه بين
 الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث
 انه مفهوم من المفهومات وحل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان
 وليس ينسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا فان قولنا زيد
 منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر
 نسبة الانسان اليه ثانيا وحل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان

بالامر من المتنافين أي الامر من الذين يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته !
 سواء كان تمناع في التحقق والانتفاء كما في القضاء او مجرد تباعد في المفهوم
 بأنه اذا قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواء كان للتصور
 تنقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظ قوله ومن ههنا قيل اه أي
 من تفسير النقيض بالمتنافين قيل تنقيض كل شيء رفعه ذكره السيد
 الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر
 في نفسه لم بتصوره تنقيض الابان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم
 اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم
 على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفعها عما
 اعتبر صدقه عليه والاول تنقيض بمعنى العدول واثناني بمعنى السلب انتهى
 كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات يتحقق بقسميه اعني رفعه
 في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق
 فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او جملها على شيء وان معنى قوله
 تنقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر
 ذلك الشيء في نفسه كان تنقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء
 كان تنقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المرقق في مناقشة من وجهين
 الاول انه لا يصدق على تنقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء
 يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا تنقيض الضاحك مع انه
 ليس كذلك بل هو تنقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول
 فبانه بمجهز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو
 لتنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان تنقيض الموجبة
 الكلمة سالبة الجزئية مع ان تنقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث
 الانشائي الموجه من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعه لذلك الشيء
 او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه
 ان يقال رفع كل شيء تنقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره

وعلم من هذا ان الخ اقول وبطل
 عليه تدقيق التاخير في تنقيضهم
 القضية الموجبة الى ثلثة اقسام
 محصلة ومعدولة وسالبة المحمول
 او الموضوع كمنبوي

في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فلما عرفت من ان المراد
 انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث
 صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا قسمي التقيض
 يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين محمول
 على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات القائلين للتصورات محمول
 على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل انتداف بينهما
 اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا
 التناقض باختلاف القضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق
 احدهما كذب الاخرى قوله وايضا يلزم آه عطف على قوله يبطل
 كثيرا آه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا نقاش للتصورات
 وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقاش يدخل جميع التصورات
 في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم
 ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله
 واجيب آه هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله
 ان الصورة الانسانية المرسمة الناشئة من ذلك الشيخ علم تصوري
 للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة
 في الواقع ولا خطأ في انصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطأ في الحكم
 المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي
 هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي
 ينشأ منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار
 الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة لتصورية من غير
 ملاحظة الحكم والاتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المستزعة من الانسان
 مثلا قد يكون مطابقة له قد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار
 الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة
 تصديقية لا يكون الامطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية

كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء
عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية
وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع
في نفس الامر ضرورة انه لا تمنع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل
متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل
اتما الممتنع المفروض وجودها واصافها فيكون كل صورة تصورية
مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة
التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث
مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة
بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون
مطابقة للواقع وقد لا تكون الا يرى اننا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة
الحجرية وحكما بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية
والتصديقية مطابقة لما في نفس الامر ضرورة ان كلا لمعومين واقع فيه
واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكما عليه بذلك الحكم
فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت
تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصف
بمطابقتها فتأمل فانه دقيق قوله وانما الخطأ في الحكم اي انما الخطأ
في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة
من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة
لما نسأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقة لما في نفس الامر
واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معني تحقق
المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له
في الصورة بن وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة

لذلك المرقى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل يمكن
 والارتم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة
 تلك الملكة حكما صريحا ملتقيا ليه بالذات بفصل فيه جميع ما اعتبر
 فيه من التصورات والرجوع من الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه
 انه فرق آه حاصلة ان كون تلك الصورة تصورا وادرا كاللأنسان
 موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه
 حتى يكون العلم بالشئ من وجهه الإنسان عين العلم بالإنسان الذي
 هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه وهو ان يحصل في الذهن
 صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل
 في الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه
 آلة للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة
 ذلك الشئ فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالإنسان وان كان
 مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والمق في المثال
 المذكور هو هذا اذا المتصور هو الشيخ والصورة الانسانية آلة للملاحظة
 اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشيخ انه متصور من حيث الحرية
 فهو باطل بالضرورة اذا الصورة آلة للملاحظة فرد من افراد الإنسان
 دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور
 بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هي
 مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة للملاحظة
 تلك الشيخ المرقى وان ذلك الشيخ فرد من افراد الإنسان قل عنه
 توضيحه انا اذا رأينا شجرا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه
 في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى
 ذلك الشيخ بوصف الانسانية ونجعل له عنوانا بناء على ذلك
 الاعتقاد ونحسبكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم
 مثلا فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا

العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان التي
 للملاحظة تحكم عليه اعني الشيخ ووجه لذلك الشيخ والشيخ معلوم لنا
 من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم
 الانسان الذي هو اللملاحظة الشيخ وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو
 ههنا العلم بالشيخ بن حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشيخ الذي
 هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في مواضع
 الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللا
 معلوم لا يعقل والاشئ كلئ وامثال ذلك انتهى وحاصله انه بعد حصول
 صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم
 مثلا والمحكم عليه لا بد ان يكون متصور لان الحكم على الشئ فرع تصوره
 وليس معلوم الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف
 الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو
 الحجر من حيث انه انسان لانه يحكون المعلوم هو الانسان فلا يكون
 فرق بين العلم بالشيخ بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشئ
 بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشيخ من حيث انه حجر
 لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق
 بين العلم بالشئ بالوجه وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وتحقيق
 الجواب اننا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا
 انه انسان لاجل اشتباه الحسان على الحس بواسطة المشاكلة بين
 الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعبر
 في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب
 الاعتقاد على ماهو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب
 نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيحوز ان يكون الصورة
 الانسانية انه للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى
 الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه

قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لتصوره الذي هو الانسان
المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر
والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو شئ من عدم
امتياز الجس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما
سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى
انه ليس معلوما لنا الا بوصف لانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه
غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاء في نفس الامر ولا يمتحنى انه نوع
مكافئة وثانيهما ان المرتضى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب
والجواهر والعرض على ما سيحكي في بحث الرؤية والصورة الانسانية
ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يبين الاعم ولا يمتحنى انه مع
عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي
ذاته كاف اه فسر قوله لذاته بهذا الشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته
انه يترتب على ذاته الاكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته
كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ
يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا يسبب من الاسباب
اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب
مفضي لانه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا تدفع المناقشة التي اوردها
بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل חדشة اذا تعلق
نسبة تتوقف على التنسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على
المعلوم انما هو اكونه متعلقا له لانه سبب مقض اليه فيصح ان ذاته
كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مقض وان كان يحتاج
الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب
المفضي في الجملة قوله اي فيما لا يقتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا
تدقيقات لكن ذلك فيما نفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها
السعادة الدنيوية والاخرية قوله يعني ان اه رد لمولى زاده حيث

قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم مسببا للعلم
قوله فانها مبنية على ان النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك للكميات
والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة
القطع الى السكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها
او في آلتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور الكميات ولا ترسم
فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلتها بناء على انها
بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينشأ بساطتها فادراك النفس
للجزئيات ارتسامها في آلتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات
في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب
جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة
لانها المادركة للأشياء لان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لذاتها
وكذلك لا ينشأ ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف
لذلك الارتسام مثلا ما لم تقع البصر لم يدرك الجزئي المبصر
ولم يرسم فيها صورته واذا فحمت ارتسمت وهذا هو الحق فمن
ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام
الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيوبتها وغير المحسوسة
المنزوعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاها قوله وعلى ان الواحد
اه اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا لواحد وان الجزئيات
لا ترسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة
من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها
وتركيبها وتفصيلها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس
المنزوع عن الخيال والوهم والحافظة والمتصرفه واما على تقدير بطلانها فيجوز
ان يكون النفس الناطقة سببا لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله
فيه اشارة الى قوله يلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم
التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا اذا المناسب

ح ان يقول بتقاطعان فيأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى
اعلم انه بين في التشریح انه قد ثبت من جائي مقدم الدماغ من تحت محل
الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلا وصار تجويفاهما واحدا
ثم تباعدتا الى ان اتصلا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه
القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق
التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن
باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل
منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين
محب كل منهما متصل بمحلب الاخر فيصل الايمن بالعين اليمنى والايسر
باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد
قوله لا ينسأل الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها الى المكان والتكلمون انكروا الاعراض
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف
تذكر بالحس اذا ادرك الحس فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي
وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كليهما من الاعراض النسبية مع انهم
قد عدوها من البصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه
من البصرات ولا يخفى انه لا بدفع الاعتراض قوله لا نأقول آه يعني
ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود
الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وسموه بالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس
وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والميزات امور اعتبارية
لا حقيقية بنوعه فهو كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق ونحو امكان تحليل
ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كما في المواقف قوله
ولزوم النسبة يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والاتين لها لا ينافي
ان يكون الحركة المتصفة بهما محسوسا لجواز انصاف الامور المحسوسة

قال فيه قد تقرر في علم التشریح
الذي ثبت من الدماغ ارواح سبعة
من العصب فالروح الاول مبدا
من غور البطنين المقدمين
من الدماغ عند جوار الزائدين
الشيئين بحملى الشدى وهو صغير
مجوف بيا من النابت منهما يسارا
او يئاسر النابت منهما يمينا ثم
يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد
النابت يسارا الى الحدفة اليمنى
والنابت الى الحدفة اليسرى
فاندفع ما ورده الناطرون دلى
السباكونى من انه لم ينظر الى شرح
المقاصد فقال ما قال بل اختار
الشارح فيه ما اختار ههنا لانهم
لم يجدوا نسخة صحيحة بل وجدوا
التصحح هكذا ثم يبعد النابت يمينا
الى الحدفة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدفة اليسرى والحق
النسخة الاولى بقرينة السابق
فتأمل مص
واعبر امكان تحليل ثالث دون
بحقه ليشمل افتراق الجوهرين
تحلل الحلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان مص

بالامور العدمية كأنصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان !
 فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله
 وقال بعضهم انها غير محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتعين
 والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يفعل
 الحركات من قبيل البصرات انما يصح على احد المذهبين قوله
 وما يقال قائله مولاتا صلاح الدين الرومي 'ي ما يقال في توجيه قوله والحركات
 ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد
 مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لان نفسها مشاهدة فليس بشيء
 لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى
 احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا والالزام ان يعد العمى
 من البصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى او ادراك عمه مع انه نفي صرف
 فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع
 الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس لا يدرك
 الجسم آه فمن تمة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو ان يقال يلزم
 مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه
 يحصل بعد ملاسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركاً فغرضه
 عينه ادراك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان
 بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان
 والا تقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد
 الوصول اشتهب الجمال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف
 البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل
 منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملاسة
 الجسم المتحرك امر ظاهري سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا
 فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة الجهول اي لا يحصل ادراك
 الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير لللمس اي لا يكون سببا

لادراكه والعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان آه فمح يكون
 يسا قال قوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك العقل منه الالكونين
 وهو الحركة اذا الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة
 التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف
 المضاف اى لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع
 الى الشئ يعني الشئ المدرك بواسطة احساس الاخر لا يعد محسوسا
 كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين
 في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشى
 المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسده بها
 لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على
 ما لا يخفى والفرق ظ لكنهما متلازمان قوله اى مركب تام آه يعني ليس المراد
 من الكلام ما هو المستعمل في الالام والمبادر عند الخواص والعوام اعني
 ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح الحياة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا
 لزم ان يكون المركب التقيدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج
 تطابقه تلك النسبة ولا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته
 خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه
 تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلى ظن ان ليس للكلام معنى
 يشمل المركب الوصفى وغيره فلامعنى للانعقاد ولعمري ان بعض الظن
 اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي
 بقوله لنسبته اذا المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ
 موضوعة للصورة الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح قوله اى على
 وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه اى في نفس الامر مع قطع النظر عن
 اعتبار المعبر بسانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما
 بالثبوت بان هذا ذلك او بالنفي بان هذا ليس ذلك فمع قطع النظر عما في الذهن
 من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون

هذا ذلك اولم يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة
 في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والأخبار على خلاف ذلك كذب
 قوله وهو الاوفق اذا المخبر به في الحقيقة هو النسبة لآذان الموضوع
 او المحمول قوله عبارة عن الاثبات أي كونها مثبتة او منفية بمعنى
 المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله
 يعني انه لا يشترط عدد آه واشترط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو
 يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التركيبة واجبة في شهود
 اثنان لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه
 بان التركيبة ايضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اتى
 عشر آه قال سيد المحققين بعدد النقباء لبعوثة من بنى اسرائيل على ما
 قال الله تعالى وبعنا منهم اتي عشر تقيا بعثهم لتبليغ احكام دين موسى
 عليه السلام تشهيرا وتواترا فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشترط
 العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين وهو
 بعيد جدا واشترط اربعين بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
 من المؤمنين روى ان المؤمنين اثنين المنعين كانوا اربعين والنبي مأمور بنشر
 الاحكام وتشهير الاسلام واشترط سبعين بقوله تعالى واختار موسى
 قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح اوجسين بدل سبعين
 ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطه وقوع العلم
 من غير شبهة أي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث
 لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خير بان الاطلاع على
 ان الحاصل عقبيه لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا امر دونه خرط القناد
 انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس
 مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تبيان آرائهم واخلاقهم واوطاسهم
 مستحيل عقلا معني ان العقل يحكم حكما فطريا بانهم لم يتواطؤوا على
 الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض

بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العسادية لا بمعنى
 سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نحيدهم من انفسنا
 علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحث لا يستعمل القيقض اصلا وما ذلك
 الا بالاحبار والاشكان انما نسا من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
 العقلي كذا في التلويح قوله قبل عليه آه يعني ان التواتر مدخلا
 في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر
 فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد
 التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان
 نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقبيه علم سبب العلم
 يتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور
 يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم
 من العلم به العلم شيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم تواتره موقوفا
 على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول
 العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصل بطريق
 الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين
 في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان
 العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر
 انما يحصل بعد توجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن
 حاصل بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم
 تأمل قوله وهكذا حال كل معلول آه فان نفس العلة تفيد
 نفس المعلول وانعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة
 تحقق المعلول وذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة
 بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة باستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول
 كما نسا المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
 بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لاينا فيه

قوله فان قلت آه حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان العلم اسبابا شتى من الحس والديهة وكونه خبر الرسول او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز لمع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح آه يعني ان السارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار وضافته الى النصارى اضافة لمصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى آه فلا تدافع لكنه احتيج ح في عطف قوله واليهود يتأيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافة اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لانه يخاف للنسبة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى آه يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الازضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة لمصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد انقل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه

في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصاري مع اليهود في اخبار
 القتل يتم المق كافي الكشف الكبير حيث قال اخبار النصاري بقتله
 لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ
 عدد المخبرين آه اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام
 وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة
 فالمخبرون لم يبلغوا حدا للتواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما وقعت
 عن شبهة كما خبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق
 التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى
 ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه
 قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة
 لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر
 بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله وعرق اليهود آه قبل
 ان يمتنع نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا فيها
 ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرزمة فالمخبرون لم يبلغوا حدا للتواتر
 في الطبقة الوسطى ايضا وكان يمتنع نصر ملكا قبل البعثة قابضا
 لمشارق الارض ومغار بها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى
 بذلك قوله وبالجمل اى مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره
 ان يخلف وقوع العلم بدل على عدم تحققه لانه فذلكه لقوله بل لم يبلغ
 عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة الى ان بيان لفظ رب
 سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخاتنة حالة الا نفراد لحالة
 الاجتماع لبس كليا متحققا في جميع المواد كافي كل جسم ممكن لكن
 هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذا السؤال المذكور
 معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة
 دليلا اعني قوله وضم النظم الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد
 بوجب كذب المجموع وحاصله انما لا نم ذلك لانه موقوف على ان يكون

مع الاجتماع ما يكون مع الافراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك قوله والتحقيق آه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب اتسامة لشيء فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا يتم انه يوجب القوة للمسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر لتفاوتهما رجحا ويحصل بجمع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال القبيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرف في الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المقتضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لا يدخل الخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فوجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله لتبلغ الاحكام اه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن اوحى اليه ما يحتاج اليه اكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلم انتهى وجه التكلف هو الاعتبار المغايرة باعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لانتمائه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام

احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والجل على الخطاب وهم
 لانه يخرج الاعتقادات التي هي رأس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة
 الى قوم اخرين دفع لما قبل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل
 الذين بعثوا تقرير د بن موسى عليه السلام كبوشع عليه السلام وحاصل
 الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم
 مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على
 ظ التعريف النقض ببعض الانبياء كبوشع عليه السلام مثلاً امر
 بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب
 بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس
 بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي اه هذا
 ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله
 تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله
 وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضى عنده قوله لكن الجمهور
 اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما
 متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم
 فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول
 ومن حيث انه انبأ الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور
 المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما
 صاحب كتاب او شرعية متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا
 مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان
 او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه منحصر بالانسان قوله ويؤيده قوله
 تعالى اه وجه التأيد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون
 الرسول مبايناً للنبي او مساوياً او اخص او اعم لا جائز ان يكون مبايناً
 لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل
 عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساوياً او اعم لان نبي احد

المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر والاخص فلم يحتاج
 الى ذكر الـهـي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون
 بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير
 التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص
 مستلزم لتحقيق العام مع انه ذكر الـهـي بعده كما في قوله تعالى واذكر
 في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر
 في الكتاب اسماعيل انه كان صادقا للوعد وكان رسولا نبيا ولاجل
 هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تأييد
 ان يكون النبي اعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال
 مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر
 جاعفرا كذا في تفسير القاسمي قوله فاشترط نهـاي اذا كان النبي اعم
 فاختلـفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي
 فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وباتنبيه في المنام قوله والكتب
 مائة واربعة روى انه عليه السلام سئل كم ازل الله من كتاب فقال مائة
 واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة
 وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى
 وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليه التوراة والانجيل والزبور
 والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي بهذا ما ذكره السيد الشريف
 في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب
 سواء ازل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف
 لانه لا يساعد النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيـه ولذا قال اللهم قوله
 ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع
 اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول
 الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة واذ تسمى بالسبع المثاني لكن
 فيه ايضا ما سبق من ان مجرد احتمال لا يكفي في باب المرويات قوله

وتخصيص بعض الصحف آه جواب سؤال كانه قيل لو كان الزول متكررا
على جميع الرسل فا وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الابداء على مامر
في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لان صحة الروايات وعلى تقدير
التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم آه
عطف على قوله فاشترط بعضهم آه يعنى اشترط البعض الشرع
الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي
فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ
بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه
وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا
على شريعته كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا
يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم
كانوا على شريعته قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعه
اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
قوله ويعبر الحصر بالنسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة
الى هذه الامة منحصري التواتر وخبر الرسول لكن بأبي عن هذا
التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم المخلق ثلاثة قوله قيل
عليه يدخل فيه سحر المتنبى حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول
سحر من يدعى النبوة واپس بنى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة
قصده اظهار صدق مدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه
خارق المتنبى ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب
على وفق مدعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف المحرفاته بمباشرة الاسباب
وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه
على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق
فعل الله تعالى بخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب
يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق

على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصده اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بمالبس من قبله فيخلقه على يد الصادق 'ظهور الصدقة ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلي من انه مبنى على ان جميع الممكنات مصادرة بإرادته تعالى من غير واسطة فانه ان تم والافلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب بمقاله ورد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبئ على خلاف ما دعاه لانه خارق للعادة قصده اظهار صدقه وليس بمنتهى ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسألة الكذاب انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراً فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى اولانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وحيث لا يرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذا لا بد في النقص من تحقق المادة والا لا يمكن ان يقال يمكن ان يكون انسان لبس بناتق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهر اه يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصده اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبئ فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ لان كلاهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى

غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر ما قاله الفاضل الجلي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تأمل قوله والحق آه اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس والكهر باليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فدفع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلافه الله على يد الصانع فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه دخلا لمباشرة الاسباب بخلافه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم انه يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر في شيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقص بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء

وجه التأمل هذا الجواب مبني على مذهب في المعجزة فان نعم والا فلا
مص

الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهل القوم
 هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون المحر من الخوارق بل الاظهر ان
 مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخوارق الذي يظهر على يده ولو محازا قوله
 فان قلت كرامة اه انتفاض تعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه
 كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من
 المعجزات لانه المتي من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافه
 بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتباراته حصل للولي هذه
 الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق
 ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل
 المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي يدل على
 صدقه وينكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غيره مدعى
 النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى
 النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله قد عدوا الارهاصات جمع
 الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه
 تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا استتته قوله على سبيل
 التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد
 النبي باعتباره صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي
 والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر
 قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظان يكون هذا الامكان
 مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل
 الى العلم ليس بضروري ولا علم التوصل به اليه ضروري اي يجوز
 ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف
 اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق
 جرى العادة وليس بضروري فاقاله الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل
 وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم

بل المراد ان يكون ذلك الفعل
 دالا عليه الخ وفيه ان قيد الارادة
 على هذا يكون مستند ككا
 في التعريف وانتفاء التعليل من
 افعال الله تعالى لا يوجب انتفاء
 ارادة الصدق بالكلية كيف ولو
 انتفت ارادة الله تعالى اظهار
 الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات
 ايضا لانتفاء وقوع ما ليس
 بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار
 مراد الله تعالى من غير ان يكون
 ارادته حاملا باعثا على ايجاد الخارق
 لتلازم التعليل بالاعراض فعلى
 هذا فالحق في الجواب ههنا ان
 الكرامات معجزات من حيث
 قصد الله اظهار صدق النبي
 المتبوع وكرامات من حيث اراد بها
 اظهار شرف الولي كما لا يخفى
 ككتبوى

قوله وليس من حيث اه مع ان الباء
 السببية في قوله بصحيح النظر يدل
 على كون الدليل وسيلة ككتبوى

بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول
 النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو
 الظالمبتادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ولك ان تاخذه امكانا
 عاما اي لك ان تاخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى
 ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل
 به اتيه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق
 التوابع كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة
 كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلاثة قال السيد
 السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيهها
 على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
 امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده
 يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اي
 المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس
 هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضي اليه فذلك انفاقي وليس من
 حيث كونه وسيلة فلولا قيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها
 اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظرها لم يكن
 هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط
 بالخبري لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص
 بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اي اليقين انما هو بالبرهان وحمل
 العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان
 التعريف الثاني اعني قوله قول مؤلف من اقوال آه مختص به اذ لا استلزام
 في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه
 لا تشافه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على
 العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات
 في التعريف ايضا وهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر

قوله وهذا التعريف مختص
 حيث اخذ فيه العلم المختص باليقين
 وحيث لم يقيد اهل الاصول بقيد
 العلم بل قالوا الى مطلوب خبري
 لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن
 خبر البرهان كدليل الوجوب
 والكراهة كمنبوي

قوله كما ان التعريف الثاني
 هو ظاهر اذا استلزام في التعريف
 الثاني استلزام بين المعلومات
 اعني الدليل وتبينه لا بين
 العاين كما في التعريف الثالث
 والاستلزام بين المعلومات منجفي

العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل
لذاتها آه يعني في ايراد الضمير الواحد المذكور الراجع الى المؤلف الواحد
باعتبار الهيئة معارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد
ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام
الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف
الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة
مواء عقليا او عاديا يصح على رأي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته
ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في القياس المساواة
اولا زمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القبول
ظاهرة قوله فان قلت التعريف آه يعني ان القوم اتفقوا على
ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ
والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم
المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى
ان يقال اى يجب ان يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول
ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح
وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على
ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان من المحشى لبس ان تعريف
الدليل عمنها محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان نعبيده كيف
يصح قوله قلت آه حاصلة ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آله بملاحظة ذلك المتعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع وليس المقى من التلفظ الا احضار تلك المتعقل في الذهن
فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الالهية في قالب الانفاظ فيصدق عليه انه
مؤلف يستلزم لذاته قول آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه
العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة
الى بعض الامتناع وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم

في بعض الامارات كقولهم هذا
رجل يطوف بالليل وكل من يطوف
بالليل فهو سارق بل هو مختص
بالقياس برهانا كان او غيره وما سباني
من انه ان اريد بالاستلزام الذاتي
امتناع الانفكاك عنه عقلا كما هو
المتبادر لا يصح التعريف الا على
مذهب الحكماء او المعتزلة يعني
القائلين بالاعداد والتوليد اه فبنى
على هذا السهو ايضا لانا نختار ان
المراد هو الاستلزام بمعنى امتناع
الانفكاك عقلا لكن بين العلومين
وما كان مختلفا فيه بين الفرق اثنثة
اعنى الحكماء والمعتزلة والاشاعرة
بكونه اعداديا او توليديا او عاديا انما
هو الاستلزام بين العلمين مع كون
الاستلزام الذاتي بهذا المعنى يصح
التعريف على جميع المذاهب
فاعرف كلنبوي

قوله والمراد بقوله لذاته اه اى لا يراد
الضرورة الذاتية والوقعية
والوصفية مطلقة معينة او غير
معينة تأمل فانه دقيق مص

المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون
 الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الاتعقل معانيه
 فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم
 ما ذكرنا من قوله هذا في القول الاول اي هذا التعميم والشمول
 للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي
 هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذي هو مدلول فهو مختص
 بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل
 ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فهو مختص
 بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالة
 على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني اه
 اي الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل
 مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله
 ما يمكن التوصل بصحيح انظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب
 من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطابقة حاصل للمحكوم عليه
 ويترب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط
 والحال المطابقة ويحصل منهما المطابقة الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه
 ما يمكن النظر في احواله وفي نفسه على ما هو اللفظ فلا يصح الحصر اذ يلزم ح
 ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن
 ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا
 لشروط الاتساج الى المطابقة الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب
 فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد
 السند قدس سره في حاشية شرح المختصر العنقدي وشرح لمواقف
 وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلي في حل قوله حتى يلزم كون
 المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم
 ان يكون آه متعلق بالنفي لا النفي قوله لا يخفى آه يعني لا يخفى ان يكون

قوله ولا يخفى تحقيق المقام ودفع
 قبل من ان هذا التعريف مختص
 بالنظر في وحاصل الدفع انه ان اراد
 بالاستلزام الاستلزام العقلي المقابل
 بالعادة لا ما يقابل النفس الامر
 كان هذا التعريف مختصا به وان
 اراد به الاستلزام العادي والفعل
 لم يكن مختصا به

المراد من النظر فيه النظر في احواله فقطاته خلاف الظ اذا نظ العموم بل
 ان يكون في نفسه كما هو المنبأ من النظرية وخلاف الاصطلاح لانهم
 متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون
 مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكور ولا الحصر الذي ذكره
 الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة
 الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على
 التعريف الاول هو العالم اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
 يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف
 الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض
 الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر
 في نفسه فلا يصح ح الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا
 العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجوب الصانع على الاول
 ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا
 على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون
 المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر
 المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تامل والفاضل
 الجلى ههنا مكان لا يعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى
 بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان
 التوصل والامكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم
 التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص
 ونوعه فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة
 لازمة للدليل عقلا والاشاعة ينكرونه على ما مر قوله المراد
 بالعلم التصديق آه يعنى ان العلم من الاغاطز المستعملة لمعان متعددة
 والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام
 التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق

والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وهكذا للزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الخلى من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والاف يمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للإمارة ايضا قوله وبلزومه آه عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصل منه بان يكون صلة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصل من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهية او بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان تكونا علة لاحدهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذا اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لا لان عقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذ رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذ رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وادمال

ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف لا باعتبار قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بهما لم يحصل العلم بتلك القضية اصلاً فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول اه يعني وان اندفع القوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضة جمعا بما عدا الشكل الاول والعباس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا ينافي وهو ظ وغير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها واللامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بشايجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والخاص ان اللازم يمنع انعكاسه عن الملزوم بينما كان او غير بين والفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اوردته بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود في بين البطلان اذ لو لم يستدعي غير البين وجود اللازم لما كان قسما من اللازم والجواب عن القرض المذكور ان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتساح في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به اه وتفتن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار استقامتها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما ذكره

السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل
وسط مستلزم للمط حاصل للحكم عليه ووجه الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الوجهين
منحصران في الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار
اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين
قوله رد عليه يعني رد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني
مؤلف من قضيتين آه اتها غير مانعان لصدقهما على المقدمات التي
يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان نجد المبادئ المرتبة في الذهن
فتقل منه الى المط سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع
فيه الحركة اعني الحركة من المط الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة
الى المط قوله اللهم الا ان يراد آه فمح لا يتقاض بها الفقدان النظر فيه لانه
عبارة عن الحركتين المذكورتين والثاني مفقودة في الحدس وانما قال اللهم
اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل
المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على
تعين المراد من اللفظ المستزك على ما مر تأمل هذا لكن نفي شيء وهو
ان الاليق بالبيان ان يذكر المحنى اولاً ان المراد بالزوم من آخر كونه
تأشبهه ثم يدكر ان المراد بالعلم التصديق لان الزوم مقدم في الذكر على العلم
وليخرج الملزومات التصورية والتصدفية بالنسبة الى اوازمها بقيد واحد
قوله فبالثاني اوفق اه لان لزوم العلم بشيء اخر من غير ان يتوقف على امر
انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير
المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا
التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل
بان يقال المراد بالزوم الزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر
في احواله يستلزم المط الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط
بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم

بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك اه حاصله انه على تقدير ارادة
 اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم
 من العلم به على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب
 سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح
 من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون
 هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان
 تكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة
 فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان
 العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على
 الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول آه جواب سؤال مقدر بان يقال
 المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم
 بشرط النظر في احواله ولا شك انه ح لا يصدق على المقدمات فيحصل
 التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج
 عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط
 النظر فابن التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال
 خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول اه يعني ان الصواب
 تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله
 فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق
 فلا يكون على خلاف الظ والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب
 قوله يريد ان الخارق اه المق من هذا الكلام بيان فائدة قوله
 تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق
 الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده قصدا منه
 اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه
 كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان
 كنهه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل

قصده الاستدراج والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالحارق الذي
 يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فإنه لم يقصد به تصديقه
 بل قصده اهانته فإن قيل من أين يعلم أنه قصده التصديق أم لا قلت
 من القرائن فإنه إذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة
 علم أنه قصده اظهار التصديق فإذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا
 أو لا يكون موافقا ولا يكون على يد مدعى النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق
 قوله اذ لو جاز كذبه اه هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح
 المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرابع على وجوب عصمة
 الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه
 كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم
 القول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال
 انتهى كلامه وفيه بحث اما اولافلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى
 الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة
 بعد تبليغ كل حكم فعلي تقدير جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم
 ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى
 الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم
 صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على
 صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي في الدلالة العادية فجواز الكذب
 عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم
 بان جبل احد لم ينقلب ذهبيا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد
 بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان
 نقبض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه
 بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ
 ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها
 على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه

استحاطه قوله هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى
عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب
العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول ان العلم فيما عداها هو انه يثبت
بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته
لانه ذنب قوله قبل عليه اذا تصور مخبره اه وقائه مولانا صلاح الدين
الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ
معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول
وانه خبر الرسول فايحياه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان
من سمع قوله عليه السلام البينة المدعى واليمين على من انكر وعلم انه
خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك
المتقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا
الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيباه وحاصله ان تصور المخبر بوجه
الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا
المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف
خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا
موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على
الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء
فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا
وفيه ان الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والارم
ان يكون تصويره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه
بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا هو بل حاصل بالضرورة
العادية بان شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول
المذكور في شرح المواقف انما ندعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق

وان كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل
على ان العلم بافاده ضرورى عادى وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة
لا يقتضى ان يكون العلم بالدلول ضرورياً والعجب ان ذلك نزاع فى كيفية
دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هى عادية او عقلية وهو يؤيد كد
الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلاً بالضرورة
قوله والكل غلط اى السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالة
لا يجعل صدق الخبر بديهياً فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب يتوقف
صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكرهه موقوفاً عليه بلا واسطة
وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر ان رسول
لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعنى كل ما هو
خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولاً صادقاً فى دعوى
الرسالة ولا يكون خبره صادقاً ثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالى
موقوف على استحضار المقدمتين اى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر
الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر اه بيان لمنشأ غلط السائل
والمجبوب يعنى ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع
النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالى يحتاج فى صدقه
الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول
من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو
فى الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى دليل
فباستبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان اخر غير محتاج
والسائل والمجبوب لم يفتقرا بين العنوانين فغلطاً لا يرى ان تصور خبره عليه
السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغه
يفيد العلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث
انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المتزه عن الكذب والنقائص
يجعل صدقه بديهياً ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل

قال القاضى المحشى ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر
 بديهيا ثم وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة
 تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر فى الصورة
 اثباتية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى ايضا
 بديهيا لان الرسالة فى انصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر
 وهذه الملاحظة هى منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور
 الخبر به رسول سواء كان فى هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان
 ما بلغه فهو مسموح لجواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله
 مع تصور الخبر به من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه
 رسول فى هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة
 لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول
 فتأمل قوله لكن الكلام به استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه
 يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتاج الى
 الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر وليس له
 مدخل فى ذلك الامن حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا
 من غير احتياج الى الترتيب المذكور فمجرد رجوع الى ان تصور الخبر بعنوان
 ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فمجرد كون السؤل والجواب صحيحا
 وحاصل الدفع ان كلامنا فى صدق خبر الرسول من حيث ذاته اى من حيث
 انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله
 وهو اى خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول
 بوجب العلم اه وشك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار
 نيتك المقدمتين على ما مر فمجرد لامةنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه
 يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعنى
 ان نظيره ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر فى جعل صدق الخبر
 بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن

الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث
 يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير
 ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل
 مع ان الحكم في كلا الحالتين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان
 اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهران ما قاله الفاضل
 المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ثم اذ لا بد فيه
 من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة
 الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأه قلة التدبر نعم
 يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك
 بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال
 ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعبر الثبات آه يعنى ان
 التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان اللفظ المتبادر منه
 عدم الاحتمال حالا وما لا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات
 بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا
 من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذى ذكره المحشى
 ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان
 ذكر العام لا يوجب الغناء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد
 بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم اسكل لاجزائه ولا شك ان اثبات ليس
 داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال
 هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد آه اى اللهم الا ان يحمل
 على خلاف اللفظ ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس
 الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ
 لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز
 وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعنده في الحال
 فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به

تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال
بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال
النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر
في تعريف العلم والالزام خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال
تقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهباً مع
احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند
العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص
عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر
اتفاقنا الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه
من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال السك على ما ذكر
في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه
في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المأل
ولا بد من ذكر الثبات ليعلم انه لا يزول بتشكيك المسكك في المأل في غاية البعد
لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم
عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت
مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى آه
اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتاً او غير ثابت
فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبت الجزم المطابق
الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره
خلاف المعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند
العالم في الحال فيخرج الظن والنبات بعدم الاحتمال في المأل بان لا يزول
بتشكيك المسكك ولا بعد الاطلاع على دلائل يخالفه فيخرج التقليد
لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه
لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء واتم قال

قالوا الى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المق المبالغة
 في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد
 فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد
 بالجزم المطابق ماهو في الحال والمأل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم
 المطابق في الحال لا في المأل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجاوبكم
 جوابنا اقول لا معنى لهذا التردد لان ماهو مطابق في الحال والمأل وما ذكر
 من لزوم لغوية ذكر الثبات فمشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصنوع جزم
 مطابق في الحال والمأل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف
 خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر وقال وما هو
 جوابكم فهو جوابنا قوله لا يتخفى ان قوله يوجب آه يعني ان قول الشارح
 فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على ان مق المق من قوله
 والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت آه ان العلم الحاصل من خبر الرسول
 علم بمعنى اليقين ولا يتخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه
 مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلال مغن عنه اذ يفهم منه
 ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء
 وانما قلنا ان قوله فهو علم آه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه
 فذلك لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت
 بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون
 علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا كان
 جهلا آه اي انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا
 فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها
 في الثبات فانه صريح في ان المق من قوله والعلم الثابت آه ان العلم الحاصل به
 علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال
 ان المقصود من قوله والعلم آه وقع ايها جل العلم في قوله يوجب العلم
 الاستدلال على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى

اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لازادته واما ما قاله انفاخل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال محمول على التعريف المذكور اذ هي صفة يتجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مروى على تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلاثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو بطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح اه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والا قرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم لضرورة في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا يخالف رأى المص لانه لا يقول بانتفاوت بين اليقنيات في القوة والضعف كما سيحى في بحث الايمان اقول رأى المص نفى الزيادة والنقصان عن اليقنيات لاننى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقنيات بداهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات لبس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل لبس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون

مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت يضاهي العلم الثابت اه بالمعنى
الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد
اما ولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب
العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الاعلى اليقينات واما ثانيا فلانه
لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم
الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم واللاحق بالتفسير
واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا
فلانه لا معنى لاتيان الغاء المشعرياته فذلك لما قبله واما خامسا فلانه
لا فائدة ح في ذكر قوله والالكان جهلاء قوله وكأنه اشارة اه يعني ان
قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن
اه اشارة الى ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس
لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان
منشاهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل
فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف
في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية
عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلي هذا مخالف لما تقرر في الاصول
من ان الادلة العقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مق
المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشئ
من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية
التيقن انه يفيد بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق انقطع ولا شك
انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري
الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي فعلم شائبة الوهم فيه
والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف
تأمل قوله والافهذ الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح ظ
في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رجه الله ثقة

فلا اعتداد بالقول بأنه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه
 انتهى ذكره في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار
 كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد
 الا انه في حكم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه
 ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال
 ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مشال المتواتر في الاحاديث
 اعياء طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبؤ مقعده من النار تراه
 مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجهم قوله انما قطع النظر عنها يعني
 انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن
 الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد
 منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق
 سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا
 للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر
 والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك
 لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون
 اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا
 سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجهه اي قديين
 وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر
 ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر
 بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق
 الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان
 فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر
 المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة
 على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل
 مفيد للعلم دائما فاقطع النظر عنه فانما فاضل المحشي في توجيه قوله

بان القرائن قد تنفك عن الخبر اذ ان الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه يفيد
 العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكنه تسارع قومه لا يلزمه الخبر
 المذكور بل تنفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا تنفك
 عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شأنه فهو صادق اقول فيه بحث لان
 الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً
 قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا
 ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل
 عليه قول النصارى مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل
 ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا تنفك الدليل عنه
 قال الفاضل المحشى اى ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل
 الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل تنفك عنه في بعض المواد او في بعض
 الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدوداً من
 اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى عند المص
 ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجتماع قرب اجتماع يخلق الله العلم عقبيه
 ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلامعنى لقوله
 فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقى اشكال
 قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن
 صدق المخبرين وعدم امكان نواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد
 المخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر
 فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم
 ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم
 من غير دخول للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع يخلق الله العلم عقبيه
 في مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه قال بعض
 الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن
 ليست مما يمكن ان يضبط لاجالا ولا تفصيلا اما لاجالا فلفظ واما تفصيلا

فلكثرها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانما يست
 كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجالا بان يعتبر القرائن المفيدة
 للبين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه
 فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل
 والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر
 عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم
 بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالة هو كونه خبرا لرسول فيكون الاستدلال بنفس
 الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو
 بمجرد كونه خبرا لرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى
 اقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق
 اذ يصدق عليه انه يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالة هو كونه
 خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه
 كذلك آه اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبرا قوم
 لا يحتمل عند العقل توأطهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه
 خبرا قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع
 بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امي على الضلالة
 وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
 المؤمنين نوله الآية وفيه انه اذا كان خبرا لاهل الاجماع يفيد العلم الاستدلال
 فلا يصح جعله داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري
 اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم
 الضروري وما في حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على
 خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في التوعين مبنى على التجوز فان
 المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في
 الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان من الشارح من ادخال خبر الله والملك
 في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر يسان ان الحصر مبنى على

المسألة باراد تعافى حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق اخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مقيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفية كذا قيل قوله ان قلت هذا يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والاى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت آه حاصل الجواب اما لا تم انه بفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا ينحى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود واسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم العالية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مشلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن نفي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون ح ذك غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظن من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكأنه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض

ووصف الشيء لا يسمى آلة اقول
والحواس ايضا اوصاف المدرك
فيانهم ان لا يكون آلات اللهم الا ان
يقال بل هي اوصاف في اعضاء
مخصوصة والمدرك عند الحكماء
الجسم والروح عند الحكماء
والنفس الناطقة عند الحكماء
فعلى هذا لا يكون الحواس اوصافا
للمدرك بخلاف العقل بمعنى القوة
كما سبق ولك ان تقول دل كلامه
في شرح المقاصد على انه لا نزاع
في ان المدرك عند الحكماء
والتكلمين هو النفس وان النفس
عند التكلمين هو الروح
مجردا كان او ماديا فلا يكون الحواس
اوصافا للمدرك ايضا بخلاف القوى
العاقلة

الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما حل الغير على المصطلح فبعيد
 اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر
 الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الاخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن
 آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
 عن العقل بهذا المعنى لا يتسا في كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء
 ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من
 اطلاق الغير هو الغوى اعنى ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم
 فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة
 واما الصفات المحدثه فغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم
 الاخر بان بعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجي بالتفصيل انشاء الله
 تعالى والعقل مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي
 يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به
 الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح
 في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لامدركه به اللهم الا ان يقال بالمغايرة
 الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكبلا ولك ان تقرأ قوله
 يدرك على صبغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى
 الانكشاف والباء في قوله به لتعديده فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات
 بالوسائط آه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل
 يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم
 تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق
 الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى
 الشمس كما ان بافاضة نور الشمس يدرك المبصر ان كذلك بافاضة نوره
 يدرك العقولان فالأظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل
 بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام
 في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله

الا ان اه اقول الصواب ان يقال له
 لم يكن هناك جوهر يدرك به
 الغائبات والمحسوسات جميعا ما عدا
 النفس فلا بد من ان يجعل الغاية
 المستفادة من البناء على الغاية
 الاعتبارية سواء كان النفس ماديا
 كما هو عند جمهور المتكلمين او مجردا
 كما هو عند الحكماء وبعض المتكلمين
 ككنبوى
 لان الكلام في العقل الذي اه لان
 الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات
 العالم المكلف وصفاته والعقل
 بهذا خارج وفيه انه على هذا لا يصح
 حصر الخارج في الخبر الصادق
 اللهم الا ان يكون الكلام
 في الاسباب القريبة والا لوجب ان
 يعد الشمس منها لان لها دخلا
 في الادراك بواسطة البصر وقس
 ككنبوى

والعرف واللفظة على مغايرتهما آه يعني ان العرف واللفظة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قبل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلًا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله ع م ان الله تعالى خلق العقل في احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اذيب فالاولى ان يقال انما اورد الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس مسبب العلم قوله عدم تقييده آه يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي لو نحو ههنا بان يقول بعبء العلم في الالهيات اوفي معرفة الصانع مع اتيانه معارف بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قاله الغاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لالي العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله فغيره رد لفرق المخالفين فنخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاول منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامس لافادته في معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة آه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عدهما اذ لا كثرة اختلاف بينهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذا غسبة آه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظن

فمن خصيص الشارح السمنية آه
يشير الى ان عرض المحشي من هذا التعريف هو التسميع بعض بالقصور والحق ان عرض المحشي انه لو لم يجعل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفا للسمنية وبعض الفلاسفة فلم يكن زواها وان حل على العموم فكما يكون رد السائر المخالفين كذلك يكون ردنا للمخالفين كما لا يخفى ويمكن دفعه باختصار الثاني وجعل كلام الشارح على التمثيل او تنزييل غيرهما بمنزلة عدم بناء على عدم الاعتداد بغيرهما
بغيرهما
لم يكن مثبتا لدعواهم في دعواهم والا فغابته عدم عام التفسير وهو ليس اولى من فساد الماد ببراءة دليلهم فلا يدل على انه ليس دليلا للسمنية فان من استدلل بفساد الماد يجوز ان يستدل بفساد الصورة كمنبوي

مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة
لا تكون مناقضا لدعوتهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة
عدم العلومية آه لنحقق الشاقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم
من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر
فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما اختلف وتناقض
الاراء فيه لكن اللازم متفق فالمرزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان
مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق
بين الاحكام الالهية والسلبية في افادته النظر بما لا يرضى بسماحه
الاذان الكريمة قوله لكن برده آه يعني برده على هذا الجواب انه انما يلزم
التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا
بافادته الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن
وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرتنا
هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها
حتى يتناقض قوله برده عليه آه حاصله اننا لا نعلم انه لو افاد شيئا لم يكن
فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لارام الخصم فانه معترف
بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر يفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم
والحجج الالهية اعني المركبة من المقدمات المسئلة عند الخصم شائعة
في الكتب والقول بعلم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل
لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم آه اشارة الى اراد اعتراض على قوله فان قيل
آه وحاصله ان هذه التهمة لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها
اتمادل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه
لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا
حاصلا بدون الاستدلال ولان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك
انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو
لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني قوله لكن الفاسل

برده على هذا الجواب آه لكن هذا
البراد مدفوع عن الشارح بسباق
كلامه فان قوله فيما بعد بمعنى
ان يفيد شيئا من افراد اليقين فلا
يكون فاسدا او لا يفيد لان ما افاد
معارضنا وان افاد الظن لما افاد
الظن لا يكون معارضا لما افاد
اليقين كما لا ينبغي

بنفسها آية إشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة
يدعي العلم بها ايضا اذ الحق الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولا نه
لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي
كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء
نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادة الشبهة المذكورة انتفاء العلم
ثبت مدعي المنكر وخلاصة الجواب قال ان مدعي المنكر نفى نفس الافادة
بل نفى العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه
لو تم هذه النسبة لزم ثبوت نقيض ما ادعي المنكر الا ان يدعي الظن
دون العلم قوله اي اثبات افادة النظر آية يعني ان الكلام على تقدير
المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادة ذلك
النظر بخصوصه لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح
مفيد للعلم بالنظر بخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك
ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية
المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر بخصوص يستلزم اثبات
حكم هذا بخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه
قوله وقد يقال آية حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات
افادة النظر بخصوص بافادة النظر بخصوص ولازم انه اثبات الشيء
بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم
المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لاعلى
العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة
عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية
الكلية بالنظر بخصوص استفادة العلم بان النظر بخصوص مفيد
من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا يخل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته
لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آية وحاصل
تزيفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته

فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة
 للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم بالزوم والعلم بتحقيق الملزوم
 ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفتن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط
 ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انا نحصل كثيرا من العلوم
 بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم
 بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف واو لم يكن العلم بالافادة
 لما حكمنا بافادتها تلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه آه يعني
 ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه
 لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء
 على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض
 الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل
 نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها
 والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص
 موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد
 من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر
 صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه
 المجازي اقول فيه بحث لا نلزم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف
 على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من الاصل يجعله كبرى
 للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام
 من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه
 لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لا اذا ثبتت
 الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة
 فلذا حمل المحشى على المعنى المجازي قوله حاصله ان اثبت الكلية يعني لان
 انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو
 افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لا ان ثبت

القضية الكلية القائلة بأن كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بأن
 هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ لمثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص
 من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض
 انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون لموقوف عليه
 افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية
 اثبات الحكم بافادته النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا
 النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث
 كونه نظرا ولا خلل فيه لتغير الميثب والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب
 واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث احده بعنوان
 شخصيته ضروريا بعنوان كليته نظريا فلا دخل له في لجواب ولذا لم يتعرض
 له الشارح والمق منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون
 ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافساد نظرا اخر
 لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل
 وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها
 من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على
 صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه
 بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم
 المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف
 بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا حالي العالم موجود نظري
 وقولنا واجب الوجود موجود بدبي قوله الاولى آه يعني ان قوله
 باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير
 احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة
 مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذا لم يحصل
 باول التوجه لا يحتاج الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال
 والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالعكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير

احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله !
وجعله تفسير الاول آه يعنى جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيراً
وسائناً لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شئ اصلاً
كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير
الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى ما لا يكون لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابى المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو
حاصل بدون مباشرة الاسباب لخوازان يكون حصوله بالحدس والتجربة
الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل
بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل
من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب
في الثلاثة من ان الحدسيات والتجريبات والبديهيات والنظريات مرجع الكل
لا العقل فانه المفضى الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة
او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما
ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم التقرير الشارح لانه يلائم لما قرره البعض
من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب
يعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلاً في حصوله كما لا يخفى قوله اللفظ
من عبارة المصاه يعنى ان اللفظ من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح
حيث ذكر المص الضرورى في مقابلة الاكتسابى وفسره الشارح
بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورى ههنا في مقابلة
الاكتسابى المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب
وهو الموعود بقواه وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اى يرد على ما هو
اللفظ ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقاً له بالمعنى
المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفان
المقدور لكونه كسبياً فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة

الاسباب بالاختيار قيل ان المراد مالا يكون تمحيصه مقدورا بعد
 الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف
 النظر في الاستدلالات وتقلب الحدة والاصغاء في الحسابات ولا يخفى
 انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق
 دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على
 قوله ان المثال لمذكور اي برد على ماهو انظر انه يلزم على تقدير ان يكون
 الضروري ما يكون حاسلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض
 العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت
 بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه
 ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة
 ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل
 ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الحلبي من ان الاتم
 ان الحدسيات والتجريبات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد
 بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحدس
 وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم
 الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص ومابت منه
 بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا
 بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجريبات
 والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة
 الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المناجحة لعدم تعلق
 غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت
 بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى
 اه يعني الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه
 بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
 والتجريبات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلال والاكتسابي مترادفين

ونما قال فلاولى اشارة الى ان ماذكره الشارح ايضا صحيح واهل الوجه مايدناه قوله كلمة ماعبارة به يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان لضرورى من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا مايعم الحاصل وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيلا مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجز عارته تعالى بخلفه بعد استعمال اسباب العلم لان حقيقة ليس بحاصل بانفعل فن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يتمتع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشىء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونيز من المتأخرين والمعروفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل و طلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سماعا على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به اه فقيرظ لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما يذنبهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد اه يعنى ان شارح المواقف عرف بالضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا ولا لحصل الجزم في جمع المواد مع تخلفه في وجدان الصفر اوى السكر مرة ورؤية لاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امور اخرى يضطر

العقل الى الحزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدور لنا ان لا تعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها
احصلت قبل الاحساس اومع الاحساس ولا كيفية حصولها
فلو كانت مقدورة لنا لكنت معلومة بخلاف النظريات فانها
حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها وانقول بانه
يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الحزم ولا تعلمها مفصلة
مخالفا لصريح العقل والابحازان يكون البديهيات الاولى ايضا موقوفة
على امور لا تعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام
تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح اه حاصله
ان من ادرج الحسابات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة
في حصوله والكسبي عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فيه فدخل الحسابات
في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسابات
في الكسبي عرفه بما لا يكون للقدرة داخل في حصوله والضروري بما لا يكون
كذلك فتدخل الحسابات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل
كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف
على مبادئ ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها
على المبادئ الغير المقدورة قبل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان
الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن
الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي
غير مقدورة لان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه
التناقض اه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعل
قسما من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسما
من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس
بالكسبي ومن الثاني انه الكسبي يحصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتفاير بين
القسم والقسم قوله وليت شعري آه يعني ان دفع التناقض بفرع

تخيله وهما لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكسابى لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كانت ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها التحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظ من قوله واسبابه اى اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اى توجهه وملا حظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشئ قسمانه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصللا بسبب المباشرة فيكون داخل في الكسبي ويكون الضروري قسمانه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة العبد او يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبداهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشى قوله ولو سلم آه اى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيحوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب المباشر والسبب المباشر متحقق في الحسابات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم

للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل
 باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل
 للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم
 التناقض اصلا وبما حررناك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
 والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد
 بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود
 لانه وان لم يحز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز
 بين المقسم وقبوع الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد
 محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى
 قوله نعم يرد على التقسيم الثاني آه يعني نعم ان الضروري في التقسيم
 الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب انه لو لم يحمل عليه
 يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير
 سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي
 لخروج الحدسيات والتجرييات ضرورة انها حصلتا بنظر العقل
 وليست باختلن في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما
 على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع فكر
 فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيره الاول
 التوجه فيحصل للضروري معنى اخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث
 على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم
 استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج الى التفكير
 على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة فيكون
 الحدسيات والتجرييات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري
 معنى ثان لان تمثيل الضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم
 من الجزء ياتي عن ذلك لاحتياجه الى الانتفاء المقدور وتصور الطرفين
 المقدور وبما حررناك ظهرا ان ما قلناه الفاضل المحشى وانت خير بان

هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات
المقدورة كانت داخلية في الضروري ولا شك ان الضروري باحتسار
كونه مقدورا حاسلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان
ان ضروري قسمالا اكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء قسما منه فيحتاج
الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحله ذل بس المق ان الضروري
بالمعنى الاول شأمل الالهاميات والتجربيات والضروريات المقدورة
بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى
الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم اتفاق في كلامه بل فيه دفع
لبطلان الحصر واثبت هذا من ذلك واعلم ان مق المحشى من قوله وليست
شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل
التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام
التناقض لكنه يرتفع بادن تأمل قوله فيحتاج الى دفعه آه يعني
لو كان الالهام من الاسباب المقيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل
حصر الاسباب العساة في ثلاثة ويحتاج في دفعه اني ما يحتاج في دفع النقص
بالحدس والتجربة والوجدان وهواه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها
وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه في العقل وان كان باستعانة
الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق
فلا يكون داخل في لمقسم اذ لمقسم الاسباب العامة لسائر الخلق
فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر قوله الا ان تخصص الصحة آه
لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا والتخصص بوهم
كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المنبادر
من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله وفيه استدراك آه
لانه يكفي ان يقال ان اسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة يشمل التصور
والتصديق والكلام ههنا في التصديق قادر على لفظ الصحة اشارة الى هذا
قواه وايهام خلاف المق لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد

وعلى ما يقابل المرض وعلى اثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي
 ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف الحق قبل المراد بالشيء الحكم
 الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرهما
 في شرح المقصد في بيان تحقيق معنى الصديق والكذب بهذا المعنى
 فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق
 انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشى بقوله وجوابه يرد عليه فان حله
 على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة
 بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف الحق قوله
 كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم
 لا يطلق على غير اليقينات حيث حل التجلي على الاكتشاف التام بمعنى
 عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلا معنى لا يراد كلمة كان المشعرة بانظن
 قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المص لا يدل عليه صريحها والعلم
 قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق
 ولكن ينبغي ان يحمل التجلي آه حيث عم التعريف اولا وخصه ثانيا
 فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد
 بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخير المقرون والالهام وخبر الاحاد
 والرويا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المقيدة بها المغيدة للعلم
 بلا تخلف وهذا القدر كاف لا يراد كلمة كان قوله اشارة الى وجه التسمية
 اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة
 فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالتام لم يختم به
 ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع قوله وليس
 من التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والابلزم
 الاستدراك لانه حل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار
 التعريف جامعاً وما نعبادونه والمشهور انه جزء منه بناء على حل الغيرية
 على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني

المغيدة للعلم اقول فيعود النقص
 بالالهام العلوم اي علم كونه الهاما
 من جانب الله تعالى لانه مفيد
 للعلم القطعي لا يغيبه ولا يتخلف
 مطلق الالهام بالهامة بعض
 لعدم القطع بالهامة الخطأ
 افراده ولذا كثيرا ما يظهر الالهام
 فيما يدعى انه الكشف والالهام
 فربما يدعى ان السبب الحواس السلبية
 وهذا كما ان الصحيح لا مطلق الحواس
 والنظر الا ان يقال ان الالهام
 والنظر انما يفيد العلم بلا تخلف
 المعلوم اليه فلا يكون سائما
 لانه العلم بالخلق والكلام فيه تأمل
 ككتبي

ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم لمزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد آه يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المق من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صبغة الجمع وقال من الموجودات يساها للوصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فمعنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع تاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بموضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاقا للكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو ويكرو على كلها قوله لانه اسم للكل آه عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والالما صرح جمعه كافي قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المص بما ذكر نوع حرازة قلنا لان ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه

اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي
 يتركب منها في الخارج ومعنى تركب منها في الخارج تركب جميع
 جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران
 والسقف فهو بالغ في الرد على الفلاسفة هذا والفضلاء في توجيه
 عبارة المص وجوه تركاها مخافة الاطباب وما ذكرته فيه اقرب الى
 الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية آه الملق من هذا
 دفع ما ينجم من انه كان على التشارح ان يقول وصورها لكن بالتنوع والجنس
 فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان
 الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الاباء خارجة عنها من كونها
 فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب تواردها
 الشخصية فيحوز خلوا العناصر عن افرادها الشخصية لاعتدائها
 النوعية وان الصورة لنوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية
 طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر انواعها المتضمنة لاثار المختلفة غير
 قديمة بحسب تواردها تلك الانواع عليها فيحوز خلوها عن انواعها بطريق
 الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية
 وبالعكس حتى يجوز وان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن
 نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور
 وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن بشكل عليه بقاء صور
 الاسطوانات اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى
 اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في امزجة المواليد الثلاثة
 اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالتنوع فانهم صرحوا بان صور
 العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد
 الافتراق عن مركزها وهي قديمة بالتنوع عندهم بحسب تواردها الشخصية
 من العلم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر
 بالتنوع بحسب تواردها والا لم يكن المواليد قديمة بالتنوع فلا معنى

فان الآثار الصادرة عن نوع الماء
 مخالفة لما يصدر عن نوع الهواء
 نسخة

لكون الصور النوعية قديمة بالجنس ويجوز حدوث نوع النار نعم انه
يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في افراد الشخصية من كل نوع
فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا
الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي اعني
المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية و يكون موافقا للمشهور
قوله قيده بالاضافة آه اي قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احرازها
عن قيام الواجب لذاته فان معناه استعناؤه عن المحل لا ان يكون تحيره
بنفسه اذ لا تحير للواجب قوله ثم لا يخفى آه يعني ان تعريف قيام العين
بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير
المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه
انه متحير بنفسه غير تابع لتحيره تحير شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني
قيام العين عليه اذا المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام
بالذات المختصة به وبما حررتناك اندفع ما قيل في دفع هذا النقص
من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة
المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لو قرر
عبارة المحشى بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون
حيثما مع انه ليس بعين فيكون المق ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك
بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف
لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية
في المقدم كما لا يخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه
عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة
من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف
يكون جزء للوجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحير بنفسه
ان لا يكون في عروض التحير له واسطة في العروض والتحير لذلك المجموع
انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض

اذلا يصدق على ذلك المركب انه متخير بواسطة موضوعه بل بواسطة
جزئه قوله ليس امر اخر بل عين وجوده اه اعلم انه قد اشتهر فيما
بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو
وجوده في الموضوع وفسره السيد الشريف في شرح المواقف بعلم
انه ابرزهما في الاشارة الحسية والشارح فصره بان يكون وجود العرض
في نفسه هو وجوده في موضعه وقياسه به بمعنى انه ليس وجوده امر اخر
غير وجوده فيه وقياسه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم
في الخيزقان وجوده في نفسه امر وجوده في الخيزامر اخر ولذا علل امتناع
الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشي اذ يقال وجد السواد في نفسه
فقام بالجسم وتحلل القاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان
ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول
دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا
كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن الجواب
بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمنق اتحادهما في الاشارة
الحسية فتأمل قوله بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول
والعرض والعمق ما هو المتعارف اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة
على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
لان تأليف الجسم من ثلاثة اجزاء اتما يوجب حصول الابعاد بهذا
المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى
من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا وطول وثانيا عرض وثالثا
عمق قوله لنحقق تقاطع الابعاد اه اى يمكن وجود الابعاد المتقاطعة
فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة
والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة
قوله رد بان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط
الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتألفان في الطول ويقوم الجزء لثالث

فالقيام متأخرا بالذات عن وجوده
فكيف يكون نفسه وفيه انا لا نسلم
هذه هذا القول وقد قلنا ان
الموضوع شرط لوجود العرض
ولو كان الوجود مقدما على القيام
لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم
فلكي لا يترتب بالقاء التغاير
الاختبارى كما في قولهم

وما فقل مص
وحاصله ان امكان الوجود الرابطى
متغابر لامكان الحصول لتحقيق الاول
في الامور الاعتبارية القائمة بمجالها
كالهوى والثاني في الذوات القائمة
بنفسها فيكون الوجودان متغايرين
وفيه ان التغاير بين الامكانين
في العرض ممنوع وثبوته فيما عداه
لا يجدى نفعا اذ الشارح العلامة
يقول ان وجوده في نفسه هو
وجوده في الموضوع

بجانب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي
 قام بجانبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلاً جزاً ب فيحصل لطول
 وقام بجانب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا
 ابعاد ثلاثة احدهما من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب منقطة
 على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وما ذكرنا طهرتك اختلال
 عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ر قيام
 الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة
 على هذه الصورة والاولى وفوقه رابع اى فوق احدهما رابع
 كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول
 اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعيينه في حكم اسكرة
 فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الحلبي
 في حاشية المطول ان جملة كثير اياديه في قولنا فلان كثير اياديه صفة
 لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع
 الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة
 وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقى لم يكن
 ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الفاضل
 قوله وان كان لفظياً راجعاً الى المق من هذين بيان فائدة قوله راجعاً
 الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل
 ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم
 آه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعنى
 انه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم
 في اصطلاح موضوعاً للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلاثة
 وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان
 نزاعاً لفظياً بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بله هل يتحقق بمطلق
 التركيب او بالتركيب من ثلاثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي

بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبتته بمعنى انه نزاع
 في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله
 اى مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء
 بحسب العقل كذا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب
 التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم بما لا يقدر على استحضار
 ما يقسمه لصغره اولاه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي والفرض العقلي
 لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي
 كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما
 لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع
 انقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره
 واما وجه امتناع انقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر
 فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر
 كما اذا تصور الانسان بوجه الجارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل
 ان يتصور المستحيلات والامتناعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى
 قوله اى مطابقا للواقع والاذ للعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه
 فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق
 تصور العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء
 اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا تدفع ما قال
 بعض الفضلاء انه لا خفا في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض
 اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض
 كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي
 لا بمعنى التقدير المعبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره
 فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض
 في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده
 بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كجواز اشتراك الجزئي وان لم يكن

تصورهما بمتعدين ولعل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله
 وان امكن دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر
 بالمجردات ونحوها بان المق بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده
 والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فمضى خارجة عن المقسم قوله لا يقال
 احتمال جزء لا يدل اذ يعنى لان المق حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك
 لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لا يدل الدليل
 على حدوثه وهذا يناق فى غرض المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم
 بجميع اجزائه الشاملة للموجودات المحتملة الوجودات بما قلنا انه ببقى احتمال جزء
 لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجي انما يدل
 على حدوث ما له ككون فى حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل
 على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض
 على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذين
 ذكرهما الشارح فيما سبأ تى بقوله وههنا ابحاث اه فليس بشئ
 لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع صفى الدليل اعنى العالم
 اما اعراض او اجسام او جواهر با نانا لان الحصر المذكور لجواز كونه
 مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المق حصر ما ثبت وجوده
 فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله
 لا يقال اه اعتراض على هذا الجواب بان المق حصر ما ثبت وجوده
 لانه يناق فى غرض المص فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد
 به الفطرة السلية قال الفاضل الحلى فى تقرير هذا الاعتراض لا يقال
 نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتميز مبرهن ثابت
 بالادلة القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمر لا يدل الدليل
 على حدوثه ولا خفا فى انه يناق فى غرض المص انتهى فيه بحث لان احتمال
 وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجي ان كل ما له كون
 فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك

ان وجود الجزء بدون الكون في الخير ممتنع فتح فيكون حادثا البته فلا معنى
 لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب آه
 اعترض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه
 بان مثل هذا المنع وارد على قوله وامام مركب من جزئين وهو الجسم بان
 يقال ان حصر المص المركب في الجسم ثم لجوازا ان يكون المركب حاسلا
 من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل
 كالجسم قوله لانقول الغرض بيان آه هذا جواب عن الاعتراض الاول
 يعني ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا
 بل الاجزاء المعلومة الوجود اذا لمق منه اثبات الصانع وصفاته وهو
 انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل من المجردات
 لا ينافي غرض المص قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض
 الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه
 احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم
 بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة
 التمثيل قوله اي مستقيم آه يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس
 للاصلاح بل هو بيان للواقع اذا لازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح
 الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم
 ضرورة ان مابه المماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
 لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير
 مستقيم منافيا للكرية الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي
 في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف
 ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود
 نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متاهيا في المقدار بمعنى انه يمكن
 ان يفرض بقدر محدود فاقبل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي
 الكرية الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة

موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي
 الكرة الحقيقية و تماثلا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح
 مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل
 عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة ح في تقييد
 الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل آه فان وجود
 الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا
 للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا
 محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظ من عبارة
 ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لاحسا مطلقا سواء كان مستويا او غير
 مستويا اصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب
 الحس على السطح الحقيقي لم يكن المساحة الا بجزء غير منقسم لانها
 لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح
 المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية
 لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية عندهم على ما زعموا
 فتدبر واحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم آه يعني ان جميع مراتب
 الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعد اي ينقص
 العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد على صيغة
 المضارع مجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب
 الاعداد اكثر مما يعد العشرة لنحوها مرتبة لاحاد ايضا مع ان كلامها
 غير متناهية في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها
 اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر
 من مرتبة عشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر
 من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد
 عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد
 اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل

فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والمتع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عدد كم ولفظا لتعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومرتبات الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية وما الاجزاء الممكنة فهي لا تنف الى حد كما لا تنف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن آه يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي قبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من احاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه مامرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجي بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك بط بيهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا يتهى الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات ان غير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا

لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى
والاولى ان يقال بضلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع
اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا يبرهان
التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا
وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المغارقة عن الابدان
عدم الترتيب فانما كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المحققة
في الجسم باقوة ممكنة يكون جميعها ممكنة مقدورة فيحوز خروجها من القوة
الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وح يكون كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزامياً قوله ان قلت النقطة آه حاصله انهم
صرحوا بان النقطة نهاية ماضية للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه
اذا الاعراض الاولى للشيء لا يوجد بدونه ولا حظ بالفعل في الكرة على
مامر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءاً لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة
آه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية
فان نهاية احد سطحي لمخروط المستدير اعني السطح المبتدى من القاعدة
المنتهى الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا
مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيحوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة
بلا خط ايضاً وما قبل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة
فيها بالفعل ويحوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها
على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا
الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحيان احدهما قاعدته والاخر مبتدأ
منه وبضيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي رأسها فان كانا مستديرين
يسمى صنوبرياً ومستديراً والافضل عا قوله لانه في الاخرة آه يعني
ان اثبات الهبولى والصورة يودى الى نفي حشر الاجساد لان الحشر
سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون
في دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا الاولى مما قيل

في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهبولى
 والصورة الجسمية والتوعبية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها
 بل بانتفاء الصور والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد
 لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع عاة المعدوم ودونه خراط
 القناد قوله ادلة دوامها اه يعنى ان انظر المبار ان قوله المبني عليها صفة
 لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاسة عن كثير من اصول
 الهندسة التي يبنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة
 في الكتب المتعارفة غير مبني عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
 من اصول الهندسة عطف على قوله عدم العالم وقوله المبني صفة
 بعد صفة لقوله اثبات الهبولى يعنى مثل اثبات الهبولى والصورة التي
 يوردي الى القدم ويبنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على
 ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة
 من اجزا لا تقبلى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله قوله وقيل
 لا اما لخروجها بكلمة ما اه يعنى ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة
 عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست بممكنة لان
 كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن القسم فلا حاجة
 الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون
 الصفات واجبة اذلا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك
 وقالوا انها قديمة واجبة لكن لالذاتها ولا غيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها
 والمخ تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض قوله واما لانها عرض اه
 يعنى قيل ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام
 العرض غير شامل للجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف
 العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما
 لان معنى القيام بالذات هو التحير بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحير
 بنفسه فاما ان لا يكون متحيرا كالصفات او متحيرا بالتبعية كالاعراض

فعلم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات
 وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين
 كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا ثم
 ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات
 صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين
 ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه
 خلاف الحق اذا طلقه شايخ في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على
 صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل
 الحلبي في توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى
 كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف
 تعريف الاصحاب فلا معنى لجملة على انكرامية قوله ذكر في شرح
 التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض
 المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها
 في جوهر واحد وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا
 للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض
 لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عاداته تعالى بتخلقه في غيرها وان كان
 ممكنا فلا مافات بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح
 في الوقوع قوله ولك ان تستدل به يعني لك ان تستدل على حدوث
 الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والائكان البقاء معنى قائم به فيلزم
 قيام العرض بالعرض وهذا بطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك
 خاص للمشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول
 مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثها
 فلا تنها عن الاعراض وهي غير باقية قوله اذا قصد الى إيجاد
 الموجودات يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد
 الى ايجادها حال وجوده والقصد الى إيجاد الموجود مع بالضرورة لانه

تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار
 حادثا قطعا قوله واعتراضه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون
 حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا
 بعدم الاثر وهو لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود
 بحسب الذات كما ان تقدم الایجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد
 للوجود بحسب الزمان اذا كانتا بين التقديم الذاتي والمقارنة الزمانية
 كما يكون مقارنة الایجاد بحسب الزمان وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
 عليه بالزمان ولا القصد الى ایجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل
 هذا الایجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الایجاد عليه وانما قيد
 القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمق وهو قصد الواجب تعالى
 وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منافاته مقدم
 على ایجاد الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المق بعده
 الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا
 في حصول المق يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن
 كافيا فيتقدم عليه زمان ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله
 اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم
 بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض
 بل المق بيان ان القدم ينافي العدم فالخاصل ان ما يطرء عليه العدم
 لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يتمتع عدمه
 او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الایجاب والمستندا الى الواجب القديم
 لا يطرء عليه العدم والارز تخلف المعلول عن العلة اتماما قوله
 ان قلت يجوز ان يستند آه يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم
 تخلف المعلول عن العلة التسامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب
 بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكرن استاده اليه
 بتوسط شروط حادثه على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها

شرط الوجود ذلك المستند ومعد الوجود الاخر غير متناهية في جانب
 الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فمح يكون ذلك المستند قديما لعدم
 مسبوقية لعدم عليه ضرورة تحققه في ازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقيق
 علته التسامة اعني الموجب القديم مع واحد من الشروط ولا يكون مستمرا
 لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتهي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع
 شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرط الوجوده فلا يلزم تخلف
 المعاول عن علته التسامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا يلزم قدمه
 بمعنى لا يلزم استمراره ولتمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا
 عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة
 من مبدأ معين الى غير انتهاء في جانب الماضي بان يكون كل واحد
 من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي
 فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعلم لتحقيقه في جميع الازمنة الماضية
 الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد
 من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه
 بواسطة انقضاء شرط اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
 هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده
 والفاضل الحللي حرره هذا الاعتراض بما حصله انه يجوز ان يكون ذلك
 الحدث زمانياً مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية
 فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى
 ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذا القديم بهذا المعنى مفروض والكلام
 في انه ينافي العدم واذا فسر المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلن
 اذ مضمونه اثبات حدوث الزمان وقد اعترفتم به قوله قلت
 يطله برهان آه يعني ان لا ينهى الامور المتحققة الوجود سواء كانت
 متقدمة قبل المجتمع بطله برهان التطبيق على ما سيجي انشاء الله تعالى
 فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب

بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه
 ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلوم
 عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله
 نعم يرد ان يقال آه يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم
 بتوسط امر عديم ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك
 المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه
 اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع
 ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاءه بسبب انتفاء شرطه لا انتفاء علته
 حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر
 العديم لا يخفى اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة
 شرائطه العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال
 عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلا زواله
 لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود
 امور غير متناهية وهو يربط ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لا
 لزم ان الامر العديم يحتاج الى علة فان الاعداد غير محتاجة الى سبب
 اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال
 العلم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء لم الجواب
 المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل
 المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات
 الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قلنا
 يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوqa يكون اخر في ذلك الحيز فان كان
 مسبوqa يكون اخر في حيز اخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال ان الحدوث
 بانه خارج عن الحركة والسكون الاتي بقوله فان قيل آه لانه ح يكون
 داخلا في السكون لان معنى قوله والاى وان لم يكن مسبوqa كون اخر
 في حيز اخر فيجوز ان لا يكون مسبوqa اصلا يكون اخر كما في ان الحدوث

اولا يكون في حيز اخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح
 عدم اعتبار البث في السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا اخرج
 الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث اه يعني يرد على ظ هذين
 التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن
 مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الان
 الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الان الثاني جزء
 من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع
 الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه
 يكون الساكن بالذات في آن سكونه اعني الان الثاني شارعا في الحركة وذلك
 مما لا يقول به احد واما حررتالك اندفع ما قبل ان الحق من قول الشارح
 وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على
 المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه اه لان
 مق المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظبانه يرد
 على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه
 يرد على تقدير حملهما على ذلك وان دفع ايضا ما قبل ان اشتراك الشئين
 في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز
 الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة
 والسكون ولا تصریح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس
 بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي
 بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون
 الشئ في الان الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد
 قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله
 فان كان مسبوقا نكون اخر آه قوله وهذا ظ اي كون هذين التعريفين
 صحيحا ظ عند تجديد الاكوان بحسب الاتات على ما هو مذهب الشيخ
 الاسعري من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني

واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى ح لكون
الكون اولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالي الالات
ولانه يلزم اذا حدث في مكان واستقر فيه آئين ان لا يكون كونه في الان الثاني
حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانياً ولانه اذا انتقل
الى مكان واستقر فيه آئين يلزم ان يكون كونه في الان الثالث حركة لكونه
كونا اولاً في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف
على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم
بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين
في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل
التعاقب قوله ان قلت جوازه اه يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي
طرياً بالعدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج
من القوة الى الفعل فمحذور ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع
كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه اه يعني
ان جواز الزوال وان لم يستلزم طرياً بالعدم عليه لكنه يستلزم سبق
العدم عليه لان القدم ينافي طرياً بالعدم مطلقاً اي بالفعل وبالامكان
لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ انه يمتنع عدمه مطلقاً وان كان غيره
المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه
يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التسامة
فجواز زوال السكون يكون منافياً للقدم فيكون مسبوقاً بالعدم فيكون
حادثاً وبه اي باستلزام جواز الزوال سبق عدم ثبت المقاييس اثبات
حدوث السكون وان لم يستلزم طرياً بالعدم ولا يخفى عليك ان هذا انما
يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله
امتناعاً ذاتياً فلا يمكن زواله اصلاً اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند
الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه ممتنعاً بالغير وممكناً بحسب
الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو

والمتحقق ان الحركة تكون في آئينه
في مكانين والسكون في آن في مكانه
نسخة واحدة

قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين ثم لکنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجرد اه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد لكن التالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظنة واما بطلان التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب ان الاتم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التميز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة متميزة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا تخم ان مابه الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعيين الواجب امر عدمي بين في محله قوله ونما ما يقال ما لا دليل اه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات كما يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لازهاواته سفسطة وتقرير الجواب ان الاتم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالمصانع مع عدم العالم قوله على ان اه حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل في نفس الامر متعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه ليجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والالكان العلم به استدلاليا قوله حدوث

سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله لحدوث اهـ اي اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالأفلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلاً على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحدث قوله يرد عليه ان المطلق اهـ حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحبيبة اى من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضاً اعنى عدم البداية وحيث لا يلزم حدوثه لبقائه في الأزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة في انصاف اهـ جواب سؤال مقدر كانه

قبل انه يلزم ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللا بداية
 وهو بط وحاصل الدفع ان اتصف المطلق بالمتقابلات جاز بحسب
 اختلاف الحثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللا ضحك
 باعتبار الحثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله وايضا لو صح
 انه نقض اجنلي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية
 المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية لمطلق وليس كذلك
 والالزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد
 منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقاؤون
 به وبما حررنا ظهرا ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس
 مع الفسارق لان الوجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم
 تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان
 الوجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشئ لان هذا الفرق
 لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب اه
 اي يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية
 بناء على رهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت
 متعاقبة او مجمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجي انشاء الله تعالى واذا كان
 جميع الجزئيات متناهية ذابداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعنا
 قوله خصه بابا كر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعارض فيه
 والمق دفع كلامه لا يسان ما هيته والافاقية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر
 بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت ان الصفة وكذا
 اه منع للملازمة وحاصله ان لا تتم انه لو كان جاز الوجود لكان من جملة العالم
 وانما يلزم ذلك لو كان مقابرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائر
 الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب
 وصفته فان كلامها جاز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات
 وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونها

سوى الله تعالى اما الصفة فظة واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها لانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا اه يعنى ثبوت الجائر الذى لا يكون مغاير للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعنى ثبوت وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهى سلسلة الخدمات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات مع قوله وكلامنا فى الجائر المبين اه اى المق بالتى فى قولنا اذ لو كان جائر الوجود الجائر المبين والمغاير للواجب ولا شك فى صحة الملازمة مع فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة القرض وقوله وكلامنا اه تحرير واثبات للملازمة المتنوعة فهذا من تمة الجواب فن قال اه جواب ثان لم يأت بنسب لعدم استقلاله فى الجواب واجاب بعض الافاضل بالانتم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة النسبة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة للذاتها ولا غيرها على ما سيجئ من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح رد الانتم اه اذالم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لانداته ولا غيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشى على ان هذا فى الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضار كآفة ما قبل فى دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائر الوجود انه لو كان الذات جائر الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائر الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يردح المنع المذكور بانا لانتم اه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائر الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المق نفي كون الذات الجائر الوجود محدثا له لم دون الصفة الجائر الوجود وليس كذلك

قوله لكن يرد عليه اه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم
 ماثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى انقشالة بانه لو كان جائز الوجود
 لكان من جملة العالم مستند ابانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق
 العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالنفاء في قوله فلم يصلح محذوالعالم اى
 اذا كان من جملة العالم لم يصلح محذواله اذا المفروض محذوبته لما ثبت حدوثه
 لا لجمعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث
 فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون
 منه فلا يلزم عليه الشئ لنفسه واشار المحشى الى المنع الاول بقوله يجوز
 ان لا يكون ماثبت حدوثه والى الثانى بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر
 على انه منع للشرطية الاولى والثانية تقصير فلا تكن من القاصرين
 والجواب بان هذا الدليل مبنى على نفي المجردات ليس بشام لعدم
 تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان
 جائز الوجود يجب اتماؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقم
 المحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه
 جائز الوجود كونه ماثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المحجب
 استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه
 واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز ماثبت وجوده وحدوثه لازم
 اما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان
 كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يثبت ان كل ممكن
 حادث ودونه خرق القناد قوله وحمل المحدث يعنى ان الجواب
 عن المنع المذكور باختبار الشق الثانى وحمل المحدث في قوله والمحدث
 للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث
 بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره
 اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة
 مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة بما

لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناعه صريح في ان المراد
هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير
لانه الضروري واما لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه
مبنى على بطلان النسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان
جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم
ولانه ح يكون الاستدلال مائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا
قريب اه هذا تقرير كلام المحشى على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه
ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله
هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات
الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج
الى الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعنى حمل المحدث في قوله والعالم
بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال
انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا
الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوده الذاتى فلم يصلح محدثا
لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائر المبين للواجب
يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قدما
مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظ عبارة المص حيث صرح
هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالمحدث
الذاتى على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم
والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدث
ما لوجوده بذاته اى يكون مسبوقا بالعدم والقدم بخلافه فالتوجيه المذكور
ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشئ لا بدل على
نفسه يعنى لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة
يصلح دايلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا
قوله واذا لم يكن من العالم
لم يكن الخ فيه انه لا معنى له
فالصواب ان مراد المحشى الخ الى
هو ان مبدأ العالم يجب ان يكون
مبدأ لكل جزء من اجزاء العالم
ومدلول لكل جزء فلو كان جائزا
الوجود لكان من جملة العالم
ولو كان من جملة العالم يلزم
ان يكون مبدأ ومدلول لبعض
اجزائه اذ هو نفسه على ذلك
التقدير اما الصغرى فظاهرة
لان كل ممكن لما لم يكن وجوده
مقتضى ذاته كان دالا على وجود
مبدأه فيكون من جملة العالم
واما الكبرى فلانه لو كان من جملة
العالم فمع كونه من جملة لعالم
يلزم ان لا يكون من جملة العالم
اذ لو كان من جملة العالم لدل
على وجود مبدأ له هو نفسه
او واحد من معاوناته التى هو
مبدؤها وعلى التقديرين يلزم
ان يكون دالا على نفسه اى على
ان مبدأه نفسه لكن اللازم ناطل
اذ الشئ واجبا كان او ممكنا لا بدل
على نفسه بهذا المعنى لاستلزامه

على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون
 دليلاً على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولاً للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم
 دلالة على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه
 الملازمة التي في قولنا لو كان جائزاً وجود لكان من جملة العالم فيلزم حين
 كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض
 ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه
 مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون
 مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل
 فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون
 منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولاً للعالم وعندى ان الاول اظهر
 واقرب الى الفهم وفي بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله 'اذ لا يكون او الفاصلة
 والمعنى انه اذ لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له وان لا يكون من
 العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لغرض كونه مبدأ ومن العالم
 ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا حاجة في
 ايراد كلمة اوح في الاثر الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث
 اه حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائزاً لكان من جملة العالم الذي
 هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علته لنفسه لكونه محدثاً
 ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات
 فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه القرب ظ اذ لا فرق بينهما الا بحسب
 الحدوث والاسكال اكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال
 التسلسل اه يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء افيم
 على بطلانه او لا واذا كان معنى الابطال ما ذكر اعني اقامة دليل ينتج
 فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة
 دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة
 دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح

توقف الشيء على نفسه فلا يثبت
 ان الشيء لا يدل على نفسه
 باضرورة فلو فرض مبدأ العالم
 من جملة العالم فيلزم ان يكون من جملة
 العالم يلزم ان لا يكون من جملة
 العالم لكن ثبت الملازمة القائمة
 على نفسه فثبت الملازمة القائمة
 بانه لو فرض من جملة العالم فيلزم
 من جملة العالم فيلزم ان لا يكون
 من جملة العالم فتقول الجواب والشيء
 لا يدل على ما اشار الى المفهوم منه
 الاستثائية من هذا القياس
 استثناء المسوق لبيان تلك الكبرى
 الشرطية وقوله اذ لا يكون جيب
 من جملة العالم اي حين عدم
 دلالة على نفسه اشارة الى شرطية

بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على
تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق انه معنى
الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول
الشارح بل هو اشارة الى احدى ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره
في بعض النسخ الى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية
تنفيح الكلام والله لموفق لنيل المرام قوله يتم بمجرد خروج العلة آه
يعنى اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب
ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس
الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها
آه اي واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم
مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الاسر الخارج عن
السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك
البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثائها فلا
يخلوا اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض
وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن
السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
والكل بط فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع
السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشى نقصانا كما لا يخفى قوله
قظهر آه اي فظهر مما ذكر ان ابطال لتسلسل مفتقرة الى اثبات الواجب
ضرورية كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس
لا كما زعم السارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل
قوله واعلم انه يمكن آه تمام ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور
وبطلان ان لازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر
احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء
علة لنفسه واعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل

واحد من الجزئين الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعالمه
 وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة لمجموع لانه يكون علة لنفسه
 وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه
 وفي هذا المقام ابحت كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف
 آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق آه
 اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة
 عندها واما بطلان عدم تنامي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي
 لا تكون آه اذا العلة لا تكون المجمعة لان الكلام في العلة الموجودة وهي
 يجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مخصصا بالامور المجتمعة
 ايضا قوله وهذا البرهان آه اي برهان التطبيق نعم ابطال التسلسل
 في جانبي العلة والمعلولات المجتمعة في الوجود امام رتبة طبعا كما في سلسلة
 العلة والمعلولات او وضعها كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس
 او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء
 اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب
 والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة آه اي
 برهان التطبيق يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب
 اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة با نوع وافرادها
 المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضائها
 من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنامي
 الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الملكية التي
 هي لا تنامي ولا استحالة في عدم تناميها اما الابدان فلا انها متعاقبة
 على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلا انها وان كانت باقية
 بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
 في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة
 عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان

ضرورة تنهى الأبعاد قوله لانها مرتبة آه دليل لقوله وبه يبطل
 يعني يبرهان التطبيق يبطل عدم تنهى النفوس الناطقة المفارقة
 على تقدير اشتراط الترتيب في جزئياته ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها
 وان لم تكن مرتبة بحسب الدات لكنها مرتبة بحسب اضافتها
 الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فيقول لو كانت النفوس
 الناطقة غير متناهية فلفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة
 الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق
 بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التسامة
 جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالرائد والافلزم تنهيهما قوله
 وما ذكره بعض الافاضل آه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه
 في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة
 المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل
 التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس
 في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت
 الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمدة مرتبة لتحقيق
 الابدان فيها فيحصل الانطباق في افراد النفوس انطباق اجزاء الزمان
 فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق
 بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فبكنفي في نطباق النفوس
 انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة
 الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد في زمان واحد متناهية
 لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تنهيهما
 متناهية لتناهي الأبعاد التي يشغلها الابدان في انطباق اجزاء الزمان
 يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان
 المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا انه قد وقع ما قبل ان هذا الاشتراط لا يتم
 على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله

عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد با في مائة عام لان القائل
بحدوث النفس قبل البدن بعض المليون وهم لا يقولون بعدم تناهيهما
قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيهما وبرهان
التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيهما على هذا
المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه
ولا يقول بعدم تناهيهما والقائل بقدمها بانواع مع عدم تناهي افرادها
المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر وانقول
بقدمها بالشخص مع عدم تناهيهما لنقل عن احد من الحكماء في الكتب
المشهورة اللهم الا ان يكون مذهباً مرجوحاً لا يعاب به قوله اي في الجملة
سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت
الاحاد موجودة في نفس الامر وكان بينهما ترتيب فاذا جعل الاول
من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
ويتم التطبيق واذ لم يكن موجودا معاً لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة
لا يوجد منها في كل زمان الا واحد في كل زمان نفرض التطابق لا يمكن
الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر
فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة
اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا
لو حظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن
استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة مح فينقطع بانقطاع الاعتبار
وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق بين المجتدين ممتدين على الاستواء وبين
اعداد الحصى فان في الاولى اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافياً
في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد
في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه المتكلمون بانه لا يتجاوز
اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء

من احديهما بازاء جزء اخرى او يكتفى ملاحظة وقوع اجزاء احديهما
 بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاكمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري
 في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المنتهية
 مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم المعدوم
 والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو
 متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة
 الجملتين مجتمعا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء
 من احديهما جزء من الاخرى اولا يقع فعلى الاول يلزم التساوي
 وعلى الثاني التامهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على
 مذهب المتكلمين ظانها كوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر
 واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة
 بمعنى المتوسط بين المبدأ والنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل
 الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه
 امر وهو لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
 الوهم آه يعنى ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد
 في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها
 جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا تناهي في نفس
 الامر وتساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج
 وهو لا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المنتهية لا يتحقق الا بملاحظة
 مفصلا اذ بالملاحظة الاجالية لا يكون الاحاد حاصلة فيها الا بوجود
 واحد وهو العلم الاجالى المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار
 ما لا نهاية له مفصلا فينقطع بملاحظة الاحاد في حد فية قطع التطبيق
 ولا يلزم تناهي ما لا ينهيه في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح
 في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل
 جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى

في انما الدليل حكم العقل به لا بد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء
 من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل
 ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط
 ملاحظة اجراء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
 المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قبل
 ان تحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلة
 لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد
 منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه الخلف فامل في هذا
 المقام فانه من مرالى لا قدم قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي
 ولو سلم عدم نقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس
 قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناهي فلا ضرر لار كل
 ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متاهيا
 دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا ينهى قوله وانظروا نعيم
 الجنان فان معنى لاتناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد
 لا يوجد فوقه احرع ان الوجود منه يكون متاهيا دائما قوله لكن
 يسكل بالنسبة الى علم الله تعالى آه حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية
 ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لسهول علمه
 الممكن والمنتهى فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود
 العلمى له تعالى هذا خلف قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه
 الشامل انما يعمل ما لا يمتنع ان علم به كما ان قدرته الشاملة انما تستعمل ما لا يمتنع
 وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ثم انتهى
 فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق
 العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتأمل قوله
 وتوضيحه اه اي توضيح عدم ورود النقص على رهان التطبيق بالاعداد
 والمقدورات والمعلومات المنسار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي

قوله لكن بشكل آه منشأ هذا
 الاشكال تعميم الوجود في كلام
 الشارح من الوجود الخارجي
 والذهني كما يشير اليه فان قلت
 هذا تعميم لا دليل بل الوجود عند
 المتكلمين التافين للوجود الذهني
 منحصرا في الخارج فهذا الاشكال
 متوجه على ما توهمه المحشي من
 التعميم لاعلى مراد الشارح قلت
 صرح الشارح في شرح المقاصد
 بآيات الوجود الذهني على خلاف
 المتكلمين وفي كلامه ههنا دليل على
 التعميم ايضا هو قوله فانه ينقطع
 بانه طاع الوهم اذ لو حصر الوجود
 في الخارجي لقال دون ما هو وهم
 محض فلا رد النقص بالاعداد
 والمعلومات اذ السلسلة الغير
 المتناهية من هذه الاشياء موهومة
 الوجود لا يحكم بها الا الوهم كحكمه
 بوجود ابعاد غير متناهية في الخارج
 وان اريد النقص بالموجودات منها
 فالدليل جار لكن حكم المدعى غير
 متخاف لان الموجودات منها
 متناهية فلما عدل عن ذلك الى ما
 ترى علم ان مراده من الوجود اعم
 من الوجود الخارجي والذهني

فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن قال شي بدون الوجود
 لا يتصف بالتأهي وعلمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع
 النظر عن الوجود لا يكون متأهيا ولا لا متأهيا والمتصف منها بالوجود
 ليس الاقدرا متأهيا ما في الذهن فانه لا يقدر على استحضار ما لا يتأهي
 واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متأهيا فعلي كل تقدير
 لا يجري التطبيق بينها لعدم كونها غير متأهية حتى تقرر الجملتين ويلزم
 تأهي ما لا يتأهي قال بعض الفضلاء كون التأهي واللاتأهي فرع
 الوجود محل تأمل بل اللفظ علمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية
 عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التأهي
 واللاتأهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العلم والملكة
 للذين لا يتصف بشي منهما الواجب والوحدة والنقطة وموضوع العلم
 والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب إنما هو على
 طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند
 الحكماء فعلم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم
 الوجود بناء على ما قلنا من انه لا شي من المراتب جزء لما فوقه بل
 كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل ما قلنا كلام السيد
 السند في المواقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجر يد بان
 الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها
 من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
 متأهية آه جواب سؤال مفتركا انه قبل اذالم تكن الاعداد والمعلومات
 والمقدورات غير متأهية بشي من التقديرين فاعني عدم تأهيتها وحاصل
 الدفع ان اطلاق اللاتأهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت بأسرها
 لكانت غير متأهية قال بعض الفضلاء عدم تأهي المعلومات ليس بمعنى
 عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التأهي في صورة العلم
 والمعلومات بالفعل والايلازم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد

في توجيه الاشكال المذكور
 يخص الوجود الذهني بالوجود
 في اذهان المخلوقات او علمهم من
 الوجود في علم الخالق بان يجعل
 الذهن على مطلق المبدء الشامل
 للخالق والخلق كما جعله عليه
 في ابيات الوجود الذهني ونفيه
 قلنا اورد المجتبى هذا الاشكال
 المجتبى

انها لا تنهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم
 بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
 امر لكن تلك المعلومات لا تنصف بهذا الاعتبار بالنهاى واللاتهاى لكونها
 فرع الوجود بل اتصافها بعدم التهاى انما هو باعتبار انها لا تنهى
 فى الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكنت غير متناهية
 ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان
 متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود
 العلمى فيلزم تهاىها وقدر الجواب عنه انه يجوز تعلق العلم بها على سبيل
 الاجسام ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل تمتنع الوقوع فيكون
 متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها
 مفصلة واعلم ان ما قلناه المعترض من ان عدم تهاى المعلومات ليس
 بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات
 المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأى الاصحاب ولا شك ان الجزئيات
 المتجددة لا ينهى الى حد اذ نعم الجنان لا انقطاع لها فعلم التهاى فى صورة
 العلم والمعلومات بكلا المعنيين اى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد
 متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى
 انه لا ينهى الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا ينهى كراتب الاعداد
 ونعم الجنان قوله فيه اسارة آه يعنى فى عناية الوحدة فى وجوب
 الوجود اسارة الى دفع استدراك توهم من ظ عبارة المص وهو ان الله
 علم للجزئى الحقيقى فسوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لا يكون
 الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا
 نظرية وبما حررنا اندفع ما قلناه الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك
 جار فى الصفات الالوية تعالى ايضا من الحى العليم السميع القادر لان
 هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها
 لان الصفات الالوية وان كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست

تكونها فندفع الوجود الى حد
 انه لا وجه له بعد تهاى الوجود
 من الوجود الى حد تهاى الوجود
 الا ان يقال هذا المحشى على
 الوجود الى حد تهاى الوجود
 ان الجبال على الوجود فى ذهن
 المخلوق ثم اورد عليه بقوله نعم
 يد الخ بناء على ان الوجود العلمى
 الواجب على الوجود العلمى فى انه
 وجود وراء الوجود الخارجى
 فكيف حكم الوجود العلمى
 كمنوع

ضرورة الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفقه بخلاف
 ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعنى حاصل الدفع
 ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للمجزئ الحقيقى في ذاته الشخصية دون
 صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعنى وجوب الوجود لافى ذاته
 الذى هو جزئى حقيقى ههنا تقرير ط عبارة المحشى وانت خير بان
 دفع التوهم بالعناية المذكورة انما ينم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله
 والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد به واجب
 الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فم يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف
 الواجب به بالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لابرادة الوحدة في صفة
 الواجب اذ يقال ح ايس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت
 الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج
 الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد
 السركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد
 عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية وخواصها واراد بالالهية
 وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خائفا للاجسام
 مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه اه قبل هذا
 على تقدير ان يكون هو للسان والله مبتدأ واحد خبره فم يرد ان الله علم
 للمجزئ الحقيقى ثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد
 وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق
 العالم وتديره لافى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبودانهم
 له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذى
 سالتهمونى والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما فى الكشاف
 عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قرىش يا محمد صف لنا ربك الذى
 تدعونا اليه فزلت يعنى الذى سالتهمونى عن صفته هو الله احد فلا يتأتى
 التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون اه يعنى

فالوجه ان يقال الخ اقول بل
 الوجه ان يقال جعل الشارح فم
 المصنف والمحدث للعالم هو الله
 تعالى مدعى منبر الى احد دليلي
 بطلان انفسى بناء على ان
 التعليق بالمنتقى يدل على حليته
 المأخذ ومن البين ان الثابت بهنا
 الدليل ليس الا كونه واجب
 الوجود لا وحدته ولا انصافه
 بسائر الكمالات فلذا حمل الشارح
 لفظه الله ههنا على معنى واجب
 الوجود فلا استدراك صلا
 ولا يلزم وقوع المتن الحقيقى
 محى لا ايضا

اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة
 بان معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان
 التمانع بينهما نعم يلزم او كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز
 ان يكون احدهما قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا
 او ناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا
 او ناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلا يجوز ان يكون الاثار الصادرة
 عنه بطريق الايجاب هي الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط القدرة فان
 قبل يجوز استناد النقيضين في الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب
 لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة
 فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرط لا يجاده بالاختصاص فكل
 ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله
 في تقرير المدعى اه اى اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين
 على الكمال فقوله لا يمكن آه محصل تامل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد
 الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على
 الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال آه اى
 الا ان ينحصر المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق آه
 الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فمح يكون الدليل مطابقا
 للمدعى قوله او يقال آه اى ولا ينحصر المدعى بل ينزك على حاله
 وبين استلزام الدليل بان المعطل والايجاب وتقصان القدرة نقصان
 يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة
 واجبا فواضح لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان
 لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن
 رد هذا آه اى امكن رد على هذا البيان انه او كالايجاب نقصان فقلت
 بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قبل ذاته تعالى
 ليست فاعله تصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها ومختارا

اذعلة لاقتصار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها
 فاعلا ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم
 تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته
 او من غيره فان اتى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح
 المقاصد استاد الصفات عندهم يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم
 علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخص بماعدا الصفات وسيجيء
 في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين آء يعني
 ان يسان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ماعداها بان الاول
 كالوالثاني نقص مشكل قبل الفرق واضح لان صفات الواجب كالات له
 لان الخلواتها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون
 نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات
 خير وكال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة
 يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات
 البقية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له
 من دليل قوله قوله ههنا بحثان الاول النقص اه اي في هذا الدليل
 بحثان الاول النقص الاجالي بان يقال دليلكم بجمع مقدماته غير صحيح
 لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المح اعني
 عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن
 نعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى
 لكونه امر امكنا في نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل
 كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني هدمها
 فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح اول يحصل احدهما فلا يخلو اما ان
 لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المتنافي للالوهية اول يحصل
 مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو بطا جاب بعض
 الفضلا بان اختاراه لا يحصل مقتضى الارادة فقواكم يلزم العجز قلنا

فمنه افاضة الوجود المح اقول
 لكنه كمال يجوز الخلو عنه في بعض
 الاوقات بخلاف الصفات الذاتية
 اذ لا يجوز الخلو عنها في وقت عنده
 الاشاعة لانهم انما اثبتوها لعدم
 كفاية الذات بكون الذات كمالا
 باعتبار وعلا باعتبار آخر مثلا
 كما قال القائلون بعينية الصفات
 فلو خلا الذات عنها يلزم صفات
 النقص التي هي اضدادها وهو
 محال نعم برعلبهم ان عدم كفاية
 الذات ممنوع في ذاته لكنه يجب
 آخر ومنى العلاء الابنة قسائل
 ككتبي

لا نم لزوم العجز المتنافي الالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا يتنافي الالوهية بل المتنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اى البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما ان عدم القدرة على تمتع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عنده وتجهله متمعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز متنافي للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل قوله والجواب اه هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا افترض تعلق ارادة الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لا يمكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الصرفة لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اى لا تدفع آه يعني ان المراد بالتضاد المعنى الغوى وهو المناقات مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما

قوله لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ اى مقدم بالزمان او بالرتبة لان تعلق الارادة ان كان حادثا كما هو المشهور فاجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان ازليا كما ذهب اليه المحققون فالرتبة لان الواجب لما كان فاعلا مختارا في افعاله وموجبا في صفاته امكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التي تلحق عنها نقض يستحيل في حقه تعالى فاجاب الصفة سواء كان بالذات كافي ايجاب صفة الحياة او بالواسطة كافي ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة هذا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم وبكونه تعالى قادرا مختارا وكذا يتم هذا البرهان على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لان تعلق الارادة عندهم عبارة عن ايجاب الذات والذات الواحدة لا يوجب شيئين متضادين الا بشروط متغايرة عندهم فلا يتصور تعلق الارادة بخلاف ما اوجبه الذات عندهم كمالا بخفى كمالا بخفى

لأن حصول الخلق لقسائل أن يقول
 وكذا مطلق المتنافين كقيام زيد
 وعدم قيام عمرو والدليل الذي
 أورده لسنفي إرادة التضاد
 الاصطلاحي جار في نفى مطلق
 التدافع والتنافي أيضا هو قبض
 مبداه ولا مخلص إلا يمنع الجريان بأن
 مراده من التدافع اعم من المعادة
 المعتبر في المنفصلات أي ليس بينهما
 تعاند في التحقق وفي الواقع وإرادة
 النقيضين أو الاختصين منهما واقع
 بين متحصين ونفي الاجتماع في
 الواقع لا يتوقف على اتساع
 بصيران في محل واحد أو في محلين
 الأيرى أن فردية الثلاثة وزوجية
 الخمسة لا يجتمعان في الواقع فبينهما
 تناف وإن كانا في محلين والحاصل
 أنه لا اعتبار في هذا المقام لكونهما
 مما يجتمعان في محل واحد ولا يجتمعان
 وإنما الاعتبار بينهما ليس بما يعاندان
 في الواقع ولا اجتماع سواء كان في
 محل أو في محلين فنفي التضاد في هذا
 المعنى مما لا وجه له إذ يجوز أن لا يكونا
 متضادين ومع ذلك يجوز أن لا
 يجتمعان في الواقع كمن الملزوم
 وتقيض اللازم

أمر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد أنه يعني لم يرد بالتضاد
 كون الأمرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة
 واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لأن حصول الضدين
 في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لا حائل في صحة
 الدليل لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق
 الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك المتعلقين ويتم الدليل بلا حاجة إلى نفي
 التضاد بينهما قوله وأيضا المانع أي وأيضا يرد على تقدير إرادة المعنى
 الاصطلاحي أن المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد
 فإن كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب أيضا
 مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لا يكفي في جواز
 اجتماعهما قال بعض الأفاضل خص التضاد بالنفي لأن التعلف وجوديان
 فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه أنه لو كان المنفي بين التعلفين
 المتضادين لكان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون ياه أيضا
 وليس كذلك كما لا يخفى قوله أي دليلهما أنه يعني ليس المراد بالامارة
 الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب البقينة خصوصا في
 إثبات التوحيد قوله إذ يلزم أنه أي يلزم العجز الاحتياج إلى الغير في تنفيذ
 القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج إلى الغير مطلقا سواء كان في
 الوجود أو في الإيجاد أو في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فإن
 الإجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
 وإذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا
 فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشي تدفع ما قيل من أن اللازم الاحتياج
 في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث ولا المكمل بل المستلزم له الاحتياج
 في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه أن هذا تمامه على من يقول بحجية
 الإجماع وألا تأنم أن الاحتياج مطلقا نقص فإن الواجب محتاج في إيجاده
 إلى مكان لمعلول تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارح وهو من إماراة

الحدوث آه تدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا
حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين
القادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران
على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت آه حاصله انا لانتم ان عدم حصول
مراد احدهما يستلزم عجزه والالزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم
قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل
قوله قلت العجز تخلف آه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان
الارادة عندهم قسمان ارادة قسرية لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض
يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية
دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع آه يعنى
ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزى محالا
لان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير
وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله
وهو لا يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم
تعدد الصانع فالمعنى ان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا
لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما
صانعا بمعنى السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع وبأل الجواب
على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق قوله
وهذا الجواب مبنى آه يعنى ان اللفظ المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم
التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لانتم ان امكان التمانع
يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز
ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه فمعنى قوله آه اى اذا عرفت ان
هذا الجواب مبنى على اللفظ فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على اللفظ
المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل
فمبني الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة

قوله فلامعنى لارادته الخ قد دفعه
 المحسى بما ترى لا يقال بل الحق
 في دفعه ان يقال ان ما بعد العلوة
 مبنى على ان امكان التمانع لا يستلزم
 الوقوع بجواز الاهاق ونمى الملازمة
 ان اريد عدم التكون بالفعل
 وبطلان اللازم ان اريد عدم
 التكون بالامكان على قياس المنع
 السابق وما قبل العلوة مبنى
 على تسليم ان امكان التمانع يستلزم
 وقوعه بناء على انها سرارية
 بمعنى مع الانسية فاصل ما قبل
 للعلوة والوقوع ان امكان التمانع
 في احداث لعالم يستلزم وقوعه
 بالفعل فعلى تقدير التمانع اما ان
 لا يغلب احدا واجب على الآخر
 فيلزم ان لا يكون شي منهما صانعا
 للعالم لتعارف الارادتين واما ان
 يغلب احدهما على الآخر فيكون
 احدهما صانعا دون الآخر
 وعلى التقديرين يلزم ان لا يكون
 الصانع من الواجبين متعددا
 فانه يلزم على تقدير التمانع بالفعل
 ان لا يكون الصانع متعددا وهو
 لا يستلزم انتفاء المصنوع بالكلية
 لجواز ان يكون احدا التمانعين غالبا

احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة
 فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا يلزم بطلان اللازم بل
 لا يده من دليل قوله فتدبراي تدبر فيما قلنا من تحرير العلوة حتى
 يظهر لك انه يستلزم دفع ما قبل ان ماسق على العلوة منع الملازمة
 فلامعنى لارادته بعينه في العلوة قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء
 والارض اى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتأخر قوله واما الثالث آه لان
 مقتضى القادرية ذات الاله وصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة
 الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قبل انه يجوز ان
 يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح
 بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الزيد آه يعنى ان الزيد المذكور بقوله
 لان تكونهما اما بمجموع آه اما على تقدير التمانع لمفروض بان يكون تحرير
 الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع
 بينهما في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل
 الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص
 قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال
 والقدرة لم تنفبه او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا
 مرجح فمح رد عليه منع الملازمة بانا لانه لو تعدد الاله لم يتكون السماء
 والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الابدان فعلا حتى
 يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع
 التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا
 لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على
 ما في الشرح قوله واما على الاطلاق آه يعنى ان الزيد المذكور اما
 ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب
 الى الفهم الغير المحتج الى البيان فمح نختار النسق الاول وهو ان تكونهما واقع
 بمجموع القدرتين وقوكم انه ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه

بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الإرادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة
 الأخرى مدخل فيه وهذا لا ينسأ في كمال القدرة في نفسها وإنما المناس في له
 أن يتعلق الإرادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الأخرى مدخل
 فيه وكان واقعا بمجموعهما فإنه يلزم نقصان القدرة لأن كمال القدرة
 إنما يكون على وفق الإرادة قوله كافي أفعال العباد عند الاستاذ فإنه
 ذهب إلى أن أفعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد
 وإن قدرة الله وإن كانت كاملة كافية في حصولها إلا أن إرادته تعالى
 تعلقت بأن يكون لقدرة العبد أيضا مدخل فيها قوله وكذا يمكن
 اختيار الثالث وهو أن يكون التكون باحدهما ولازم أنه يستلزم الترجيح
 بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح إرادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة
 الآخر وتفويض أحدهما إرادة تكوين جميع الأمور إلى الآخر وكذا يجوز
 أن يكون كل منهما مستقلا في الإيجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجدوا لم يرد
 الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله والتحقيق في هذا
 الملح أي التحقيق في أن الآية حجة قطعية أو قناعية أنه إن حل الآية على
 نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل أو لا فهي اقناعية لا تفيد
 القطع فإنه سواء أريد بالفساد الخروج عن هذا النظم أو عدم التكون
 يرد منع الملازمة أن أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم أن أريد بالإمكان على
 ما ينسب السارح لكن الظ من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء
 والأرض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله الآية فإنه ليس
 المراد بالظرفية المعنى الحقيقي أي التمكن لأن الآلهة منزوعة عن التمكن فيكون
 المراد بالتصرف والتأثير فيهما والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا
 أي لم تكونا فالحق حيث أن الملازمة قطعية والآية حجة قطعية إذا تأثر
 الآلهين في تكوينهما على سبيل التوارد بأن يوجد بكل منهما على حدة محال
 لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكوينهما إما على سبيل الاجتماع بأن يكون
 تكوينهما بمجموع قدرتيهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون

على الآخر ويكون هو صانعا
 لمعالم وإنما يستلزمه لولم
 من التمانع بالفعل عدم كون شيء
 منهما صانعا بتعاوق الإرادتين
 وهو غير لازم كما عرفت وهذا
 اندفع ما قبل أن هذا المع قبل
 العلوة متضمن لاعتراف المدعي
 الذي هو عدم تعدد الصانع
 لأن المدعي عدم تعدد الوجوب
 بالذات لعدم كون كلا الواجبين
 صانعا وهو الذي تضمنه سند المع
 لا الأول لا ما نقول أما أن ينسب
 أحدهما على الآخر فلا يكون
 المغلوب لها وأما أن لا يغلب شيء
 منهما على الآخر مع إرادة العلة
 فيكون كل منهما عاجزا عن تنفيذ
 إرادته فلا يكون شيء منهما لها
 إذ من شأن لآله كمال القدرة
 كما سبق له الخيال من شرح المقاصد
 فلا يمكن تعدد الصانع القادر
 على الكمال فلا مجال لمع الملازمة
 قبل العلوة الإبناء على جواز
 الاتفاق مع إمكان التمانع كما سبق
 ولذا ذهب المحقق في تفسير
 ما بعد العلوة إلى ما ذهب وأمر
 جنته لنبي

و تفصيل الدليل على هذا بان يقال
لو وجد صانعان قادران على
الكسال مؤثران في هذا العالم
المحسوس اما على سبيل الاجتماع
مع قدر كل منهما بالانفراد او على
سبيل التوزيع لا بافرا دكل منهما
بناء على بطلان التوارد لا يمكن
بينهما تمنع لان امكان التمانع لازم
لتعدد الصانع القادر سواء كانا
مؤثرين في العالم باحد هذين
الطريقين اولا وكلما امكن التمانع
بينهما يلزم ان لا يوجد هذا العالم
المحسوس كلا او جزأ لما عرفت من
الشارح ان امكان التمانع المستلزم
للمحال يستلزم عدم تعدد الصانع
القادر مطلقا اي سواء كانا مؤثرين
في العالم باحد الطريقين اولا فعلى
تقدير امكان التمانع يلزم ان لا يوجد
احد الصانعين المفروضين
ولا تأثيره في العالم بالضرورة فيتنق
العالم كلا ان فرض تأثيرهما
في العالم على سبيل الاجتماع لا يتفاء
جزء العلة التامة او جزأ ان فرض
تأثيرهما فيه على سبيل التوزيع
وما فيهم قول احد من انه يجوز
ان لا يعدم احدا صانعين فلا يلزم

المؤثر في بعض منها له وفي بعض اخر له آخر فنقول لو امكن الهان
مؤثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لا يمكن التمانع بينهما ضرورة
كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مع الاستلزامه الملح فلا
يكون احدهما صانعا واذالم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء
والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة
انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علة وانعدام البعض ان كان على
سبيل التوزيع لا يتفاء علة التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم
ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان
التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم
كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فعنى قوله فيلزم انعدام
الكل انه على تقدير ان يكون للتأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم
عدم وجود الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه
امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حرر بالكظم ان ما قاله
المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام
الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل والبعض بالامكان فالتفاء
اللازم لم ليس بشئ منسأة فله التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم
لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الحلبي لم يحجم
حول المق فوقه فبا وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال للملازمة قطعية
على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على التأمل هذا نهاية
ما يسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك لسلام قوله
ويمكن ان يوجه الملازمة اه اي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد
نفي تعدد اصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا
وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو اسكن تعدد
الواجب الذي من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادبا ولاي وان كان

العالم ممكن حين تعدد الواجب لا يمكن التمتع بينهما ضرورة كون كل منهما
 قادرا تاما وتحقق صحيح مقدور بينهما اعني امكان المصنوع لكن اسكان التمتع
 مع الاستلزامه الملح على مامر فلا يكون العالم ممكلا لان امكان التمتع لازم
 لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد
 مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى يلزم امكان التمتع الذي
 هو مح وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد
 بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه
 بما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذا الواجب لا يكون حادثا ولا يمتنع ما يمتنع
 انه يمكن حل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون
 المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون التزديد على
 تقدير التمتع الفرضي وهذا ظ عند التأمل . قوله لو اريد باللازم اه نقل
 عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لا يمكن التمتع بان يربد كل منهما
 ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود
 علت التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما
 او باحدهما لكن حل الفساد في الآية على هذا المعنى مما يخفى بعده انتهى
 كلامه قوله لامتناع اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع بوجه
 البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظ فكيف يقيد بالامكان
 ثم يقيد به مع وجود علته التامة . قوله ثم الامر يعني لم امر الدليل وكرهه
 حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعيا اما الملازمة فسلان
 التعدد يستلزم امكان التمتع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع
 وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما نقرر من ان عدم المعلول مع
 وجود علته التامة يمتنع والا لم يكن العلة التامة تامة . قوله فيلزم اه
 اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول
 في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد
 وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما
 انتفاء الكل ولا البعض فتوهم فاسد
 ودلي هذا يكون المؤثر احدهما
 لا كلاهما والمفروض ان كليهما
 مؤثران في هذا العالم باحد
 الطريقين فلو جاز ما ذكره يلزم
 خلاف المفروض وهو اجتماع
 المقيضين نعم يتوجه مثل ذلك اذا
 يقيد الصانعان في جانب المقدم
 بالمؤثرين في العالم ولذا قال المولى
 الخيال ان حل الآية على نفي تعدد
 الصانع مطلقا اي سواء كان مؤثرا
 بالفعل او لا فهي حجة اقناعية وان
 حل على نفي تعدد الصانع المؤثر
 فيهما فمضى برهان ونحن نقول غاية
 ما لزم من هذا البرهان فساد العالم
 كلا وبعضا كما اعترف وهذا
 البعض لا يجب ان يتحقق في ضمن
 البعض من كل منهما كما هو مقتضى
 اسناد الفساد الى كل من السماء
 والارض بل يجوز ان يتحقق
 في ضمن "بعض من احدهما فقط
 فيندفع منع الملازمة من جهته ويعود
 من جهة اخرى نعم اوقيل بفساد
 العالم كانت الملازمة قطعية كما
 لا يخفى ككتبي

تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئني لا كرمك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمق من الاستدلال بل المق منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والاية لا تفيد فلا يكون استدلالا لقوله ولو سلم الدلالة 'ه' يعني ولو سلم دلالة الاية على ان انتفاء التعدد في زمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المق اعني آيات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في زمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال او الاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين 'ه' يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولا حدهما معينا احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأيد ليس على ما ينبغي فجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله رد على ظاهره 'ه' اي رد على ما هو المفهوم من ظ هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شيء فبرد عليه ان كل صفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واحدة لذاتها قوله وسيجيء تأويله اي تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضاءها من غير احتياج الى امر وما له انه تعالى موجب في صفاته لثلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتي

بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لانه في احتياجها الى موصوفها فم
 لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى
 كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى
 عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست
 غير الذات انتهى كلامه وانت خير بان هذا التأويل مع عدم تمامته في نفسه
 لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قواهم حلة
 الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل
 ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك
 تخصيص في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لان ضمير قوله لذاته راجع
 الى الموصول في الواجب وكان جل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك
 جعل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها بلانفاوت لا يطابقه الاستدلال
 المذكور فان قوله لكان جازم العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو
 قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج
 الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله
 هذا يدل على ان وجوده يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد
 شيء اخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم
 كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بدا هذا العقل حاكمة بان الصفات
 محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج
 الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجادها والالزم كون الصفات
 مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم
 الى الوجود فانه غير لازم من لا يحتاج الى اختصاص بل مدخلة في الوجود
 هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف
 وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء
 التخصيص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم = الذي هو
 منافي للقدم بمعنى عدم المسوقية بالعدم لجازان يكون ذلك الاقتضاء

بطريق الايجاب وما ذكر وامن ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو
 مسبوق بالعدم ليس بصحيح على 'طلاقا قبل في اذا كان صادرا عنه بالاخبار
 والتمسك بان كل ما سوى الله حانت واحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا
 لحوز ان يكون المخصص امرا عديما ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة
 الينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظ كلامهم اما اذا كان محمولا على التأويل
 المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان
 محتاجا الى مخصص مبين مفارق فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يكون
 محتاجا في وجوده الى إيجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات
 فلا يكون محدثة فلا تلزم الجهالة الينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها
 بإيجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه
 استدراك قوله والآن لكان جازا في نفسه بل بأبي عنه ومع ورود
 الاعتراض السابق عليه برده عليه ان لا يتم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى
 لكان محتاجا الى مخصص مبين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس
 غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط
 صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تأمل فانه
 من مطارح الاذكياء قوله وان قالوا يعني ان قالوا في دفع الجهالة
 المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات
 وهو ما لا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة
 بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخله
 في كون وجودها متعلقة بإيجاد شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه
 لا يثبت حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة
 بالذات قوله واما الاعتراض آه يعني واما ما قالوا من ان الاعتراض
 غير باقية لان بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاؤها غيرها
 لا تفكاك عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة
 وليست باقية ضرورة ان انبعاثا يحصل في زمان الثاني لانها عبارة

عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيحيى في الشرح قوله
لكن يرد ان البقاء آه يعني يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه
ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد لان البقاء
يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف
اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة
البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود
الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني
فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض
ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج
الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا حالا فيها
كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل
آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال
الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل
لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه والبقاء وجود
آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج
لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج
كمية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع كونها موجودة في الخارج
والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق قوله على ما سيحيى
في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر
عنه بالتكوين والايحاء ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة
الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله
يعني ان تصور الواجب آه يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث بجميع

اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه يحدث بجميع ما سواه على النمط
البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداية
فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة
والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم
على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان
بلا واسطة تكن يحتمل ان يحدثه بواسطه مختار صادر عنه بطريق الايجاب
من غير قصد و ارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا
الى ان العالم صادر عنه من غير قصد و شعور كحركة المرتعش فيكون
ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد
لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد
لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث
ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن
الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل
على نفي الصفات المذكورة ولذا اتبوها وقاتلوا انتهاعين الذات قوله
لان ذلك آه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة
من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة
من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر
عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى
آه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما ينمى اذا بين ان جميع ما سواه الله تعالى
حادث ولا يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن
ما ثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود
والحدوث كالتجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا بحدوث
الله عالم بتوسطه قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع
والنظام المحكم لان له مدخلا في بدية الحكم ولا فيمكن ان يستدل بحدوث
العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا و بثبوت

القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبقوتها على ثبوت الخيرة اذ لا معنى للحيرة الا صفة
توجب صحة العلم والقدرة قوله وظ كلام الشارح المح يعني ان ظاهر
كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت
السمع والبصر ايضا بديهية لكن في تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه
الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالسموعات والمبصرات واجيب
بان المراد بالسمع والبصر ادراك السموعات والمبصرات اذ الملقى ههنا بيان
جريان هذه المستقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك
مطلب اخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات ازلية وهي العلم آه قوله
وعلى هذا آه ظ كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى
لا يطلق الاعلى الامر الموجود فالمعنى ههنا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود
زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء آه اشارة الى كلا المعنيين
اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود
وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن
العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال
مقصوده تصريح بما علم ضمنيا في كلام الشارح قوله يعني ان تفسير آه
يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتعبئة في التعبير
غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متغيرا ودفع
هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات
ليس باعتبار اض قوله هذارد اجالي يعني انه تقضى اجالي للدليل الذي
اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد
لانه يستلزم المح اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا آه
نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها
عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها

اذا احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما
 حتى يجعل احديهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر غير باق ومن ادعى
 التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء
 الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص
 والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددتها فلذا جعل
 الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم
 ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال
 التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون آه اى فلو كان الواجب جوهرًا
 يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يرد وجوده الخاص على ماهيته لان
 وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص
 عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قبل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا
 وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان
 الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم
 ما لا يكون مسبوقا بعدم قوله وايضا آه اى يرد ايضا انا لانهم ان
 الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم
 موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام انباطل بمبلغ ادراكنا
 لاحتمال عدم اطلاعا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم
 الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام
 في جواز طلاق اسماء الاعلام الموضوعات في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء
 المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
 العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
 تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا
 وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى
 ثابت فيه جاز طلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته
 تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح

الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو
 المختار وذلك الاحتياط احتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك
 فلا يجوز الاكتفاء في عدم اتهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد
 الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه اه
 وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع علم جواز اطلاق السخى الذى
 يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف
 والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه
 فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل والعقل علم
 مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فحين يدعو
 الداعى الى ما لا ينبغي والفتنة سرعة الادراك فتكون مسبقة بالجهل
 قوله وقيل الطيب آه اى قيل في بيان وجه النظر انا لانم
 ان الاذن بالشئ انن يرادفه فان الطيب لا يطلق عليه تعالى مع
 جواز اطلاق الشافى قوله لكن يعتبر في التجزى آه على ما
 يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه قال بعض
 الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة
 وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى
 كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزى
 والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال
 وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو اه تعليل لقوله
 اى مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال
 عن الجنس فعنى المائية المنسوب الى ما عنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس
 فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء قوله
 صرح به السكاكى يعنى صرح السكاكى وغيره بان ما للسؤال عن الجنس
 حيث قال في المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى
 الاجناس عندك وجوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة

وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذى نفي عنه
 اى وانما حل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لهما معان آخر
 ايضا مثل لسؤل عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف
 فى شرح المفتاح فى بيان قواه تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات
 والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعور قد سئل بما
 عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال ان شئ على الاطلاق تقتبس من
 حقيقته الخاصة ماهى واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبها على ان
 خصوصية تلك الحقيقة مجبوبة عن عقول البشر والسؤل عن الوصف
 على ما ذكره فى المفتاح حيث قال ويستال بما عن الوصف تقول ما زيد
 وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب
 المنافى للوجوب واما السؤل عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق
 فرضنا بنفى ذلك بل هو منصف به عند المتكلمين وانما قال فرضنا لان
 الفلاسفة لهم فرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب
 بالحقيقة عندهم والافاضات المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
 هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلى قوله مثل السؤل عن الحقيقة
 بالحقيقة النوعية ويحدثه انه ليس معنى مغاير الاول بل هو داخل فيه لان
 المراد بالجنس الجنس اللغوى قوله لكن يردان يقال اه يعنى انه يقال التقريب
 ليس يتم لان الاعتبار فى المسألة المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس
 اللغوى بمعنى الامر الشامل لالجنس المنطقى اى المقول على مختلفين بالحقايق
 على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة
 النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان الاعتبار فى المجانسة الجنس
 اللغوى الشامل للأنواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة
 اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له
 فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين
 بغيره عما يشاركه فى لزوم التركيب فى هوئيه لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز

قلت يجوز ان يكون ذلك التعيين امر اعم بما غير داخل في هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة للمجانسة بالمعنى العرفي اى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره القرينة قوله بوجوب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هو هو فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سياتى من قوله ولا يماثل له شئ فتأمل قوله يعنى ان البعد امتدادا يعنى ان كلمة اوليست للشك المتنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالخلاص ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كذا إطلاقه على المكان الخالى من الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الفذ من المحوى الباقي لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف اعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذى انبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين الباقيين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبنى على وجود الخير يعنى لزوم قدم الخير انما هو عند من يقول بوجود الخير كما هو مذهب الحكماء من ان التقدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم

على مذهبهم فلا يكون دليلا لتحقيقا ولو اراد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة
ازلية المعدوم مم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي
ولعل الشارح اراد بقدم الخير ازيلته وهذا ايضا مح في حقه تعالى اذ يلزم ح
ان يكون للمتحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا
وهما وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك
مح عليه تعالى او اراد بقدم الخير قدم التحيز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم
ح تعالى لا كون الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله
برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لانم لزوم الوضع الذي يشار
اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يتنافى وجوبه الذاتي
لجوار ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة
الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمحيز والالزم احتياجه الى
الخبر وهو يتنافى الوجوب وانا لانم انه يلزم تعالى الا كون الغير المتناهية
لجوار ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الخير مستمر من الازل الى الابد
وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين
قوله والا كون من الموجودات العينية آه يعني على ما مر من ان المتكلمين
وان اتكروا الاعراض النسبية بأسرها لانهم قالوا بوجود الا كون الاربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا التزديد آه دفع لما يتوهم
من ان التزديد المذكور فيج اذ لا يتصور زيادة الشيء على خبره او نقصانه
في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا
التزديد لا يظهر بطلانه على جميع انتقادات المحتملة عند العقل سواء ذهب
اليه احدا ولا وقبل انه تزديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقونه
على الزايد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا
الدليل اي هذا لدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهي الابعاد
وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الخير فيكون متناهي او
بساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبدا عليه كما لا يخفى قبل ان

الدليل المذكور مبنى ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه
 غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الخير ولا
 يكون متاهيا اذا التاهى من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقداره قوله
 وجه ضعفه آه حاصله منع الملازمة يعنى لانتم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات
 الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما
 لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل
 بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعنى لانتم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع
 صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف
 المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء
 يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض
 الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابطاله من دليل وعلى تقدير التسليم
 ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان
 النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد
 كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة
 الممنوعة يعنى ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة
 للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد
 الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة
 اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية لثانية صحيحة اعنى قوله لو لم
 يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلى
 يستلزم السلب الجزئى ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث
 لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت
 بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا
 بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال
 ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد
 عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة

يعني انه صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة
والعلم مثلا وهي لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا التصريح
آه يعني ان من الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية
في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة
المجهول بان المماثلة اثبتت بالاشتراك من جميع الوجوه تنافض قوله فلا
بماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيتين
في بعض الوجوه كاف في مماثلتها ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك
من جميع الوجوه فيمابه المماثلة وهذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا
بماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات
المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تأييدا لقوله لا بماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح به اثما
ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني
ان اللفظ ان المراد بانشيء الموجود على ماهو المتعارف بينهم فمح يرد عليه
انا لانتم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون
بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب
مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم
والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم
النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله انفاضل الجلي يرد عليه ان المراد
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود والمثبت
عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار
والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقص بالمادة
التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة
انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة
اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما
يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل

وهي لا توجد الا في الواجب الخ
هذه المقدمة مسلمة عند اهل السنة
وغير مسلمة عند الحكماء فانهم اثبتوا
للعقول علما مساويا لعلم الواجب
كما يعرفه من يرتاض في كلامهم
ولا حاجة الى مثل هذا التحرير
المؤدي الى ذلك اذا مراد من قول
المستدل فاجزؤه اما ان يصف
بصفات الكمال ان جزأ منه اما ان
يصف بواحد من صفات الكمال
على وجه يقتضيه ذاته فيلزم ان
يكون ذلك الجزء واجبا بالذات
لان العلم والقدرة وغيرهما من
صفات الكمال من توابع الوجود
الخارجي فلا يكون شيء منها مقتضى
الابان يكون وجود الموصوف
مقتضى الذات ايضا ولا يتصف به
على ذلك الوجه فيلزم ان يكون
ذلك الجزء ناقصا في ذاته من كل
وجه وان كان متصفاه اذ لا وابداه
باقتضاء غيراياه والناقص في ذاته
من كل وجه ممكن ذاتي فلا يكون
واجبا بالذات كما لا يخفى كتنويه

الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير
 داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم
 ان عبارة المتن قاصرة عن اداء الحق بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على
 الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله بالمتن ويستلزم
 ان يكون المتن متعلق القدرة ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله
 لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة
 او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض
 الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالالات
 الجسمانية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير
 مانعة عن الحركة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا
 كما يعلم المجهّم بان في ساعة كذا خسوفاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على
 الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصويره عن حمله على خسوفات
 متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد
 في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف
 وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة
 ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس
 لفقدان الالة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
 لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعاً عن وقوع
 الحركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن
 ذلك بل ما تدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه
 التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة
 الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات
 والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
 بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها
 جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة

وليس مما يصح الخ لا يخفى ما فيه
 لانهم انما ينبغي تعلق علمه تعالى
 بكنهه ذاته لا تعلقه به بوجه ما ولو
 بعنوان لانه انما يجب الوجود اوصافهم
 العالم لانه انما يجب هذا الوجه
 بين ذاته العالم وبين هذا الوجه
 ولا شك انهم استغابوا ان قولهم
 ما يمكن ان يعلم بمعنى ما يمكن ان يعلم
 بوجه صحيح اليهم عليه بدليل
 قولهم ونحوه لا بمعنى ما يمكن
 ان يعلم بكنهه وهو ظاهر فعلى هذا
 التقدير يحصل الرد على الدهرية
 كما لا يخفى

بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الان او غدا او امس فانه لو كان
 عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة
 الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب
 الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكمالات
 وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
 فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان
 نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
 وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان
 فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان
 وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى
 هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا
 هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
 المادية سواء كانت متغيرة اولا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
 من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض
 من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
 واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله
 المنافي للايجاب هو القدرة اه يعني ان القدرة معنيين احدهما صحة الفعل
 والترك اى يصح منه اليجاد وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث
 يستحيل الاتفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما
 ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين
 الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيزن والجود لازمة
 لذاته كل يوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعموا منهم ان تركه نقص فيستحيل
 انفكاكه عنه فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية
 بمتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية
 لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي للايجاب

فان دام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته
كما ان العاقل مادام حافلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز
فيها من غير تخلف مع انه يفعلها باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه
عالمًا بضرر الترك لا ينافي الاختيار فاطنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله
متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه
محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على
النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب
تعالى فعني قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم
لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا
معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المنكلمين عبارة عن القصد
فعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل
ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته
وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا
في اللفظ قوله هذا التماس يدل على زيادة اه يعني ان مدلول المشتق
ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة التسبب والاعتبارات كالعالمية
والفادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي
ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما ان كلام والتزاع في زيادة حقيقة
ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف
الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق
الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته
البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك
ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم
الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه يعني ان اراد بان ثبوت
المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ
في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا تم ذلك فان

اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود
الذين هما مأخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق
وان اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على
الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بما أخذ الاشتقاق فسلم لكن
لا يتم فرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ
من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمق منه ان المعنى الذي
دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور
العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ما اخذ هذه الاوصاف بموصوفه
وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيا بذاته بحكم
المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم
بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذا الوجود الرابطي في الامور
العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون
هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قبل ان التردد
المذكور في كلام المحشى فبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول
اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء
لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام
الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا اه تايد لان فرضهم
من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم اه يعنى
لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له
بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف
عنده لاننى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواده فمح يكون
راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق بخصوص بها يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت ياباه قولهم اه يعنى يابا عن

ان يكون المراد ما ذكر ابياتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية
ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات
فلو ابتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الانصاف
بهذه الاضافة لانفس الاضافة فعلم انهم يتفنون العلم رأسا ويجعلونه
نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان
المراد بالعالمية ههنا ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد
حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق
بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم منه انكار كونه تعالى عالما
واما العالمية التي هي حال فقد اثبتتها بوهاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني
من الاشاعرة وقال انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة
قائمة بموجوداتها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست
اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال
الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعين فانظر فيه وقيل
في توجيهه ان انبئات العالمية ياتي عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة
حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له
فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون
العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر
قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني ياتي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو
وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية
التي هي تعلق بخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امر حقيقيا
زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة
حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة فعلم
انهم يتفنون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معالة بذاته تعالى قوله فيه تأمل
آه اي في دلالة صدور الافعال المتفنة على وجود صفة العلم التي هي مبدا

وقبل الخ اقول وهذا توجيه اوجه
اذ على توجيهه السابق يلزم
استدراك قوله فانها ليست صفة
حقيقية ايضا اذ يكفي حيث ان
نفس لو كان العلم عندهم اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم لما
هوها بالعالمية المعللة بالعلم بل
تتضمن العلم سواء كانت العالمية صفة
حقيقية او اعتبارية بخلاف هذا
التوجيه فان حاصله لو كان له تعالى
علم زائد اعتباري لا يثبت ايضا كما
اعتبار ان لا حقيقيان وثبات
احدهما دون الاخر فحكم الاولى
هنا في الجمع بين التوجيهين كمنبوي

الانكشاف والتميز تأمل اذا الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان
فاعلها متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز وهي التي يسميها
المعتزلة العبالية واما انصاف فاعلمها بصفة اخرى التي هي مبدأ تلك
الاضافة فلاولنا قال صاحب المواقف انه لاجبة على ثبوت امر سوى
الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني
في شرح العقائد العنصرية اعلم ان زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض
الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك
الابكشاف ومن اسند الى غير الكشف قائما يرى له ما كان غالباً على اعتقاده
بحسب الفطرة الفكرى ولا يرى بأساً في اعتقاد احد طرفي النقي والاثبات
في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي القائلين بعينية الصفات ان
يقولوا باتحاد المفهومين كفهوم العلم والقدرة مثلاً مح وهو ليس بلازم اذ
لا نقول بان كونه قادراً عين كونه عالماً بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة
اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس
بمع اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم
ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات
في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم
في شأنه فانه غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذاته ويجوز ان يكون للعلم افراد
بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولاً بالتشكيك قوله قد
اقتصر على الاول اي بيان نقي المتغايرة بين الذات والصفات حيث قال
لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار يعني اشار المص
بنقي تعدد الذات والصفات القديمة بنقي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع
التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد
بتعدد الصفات القديمة ايضاً اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما بها
ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اشار آه اي اشار بقوله فلا يلزم

تكثر أقدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المص قوله فلا يلزم تكرار القدماء
 وجهه على قول سارح مما لمعني له قوله ولا الغرض الاصل عطف
 على موه لان الجواب انه لا يمكن ان يقال اشار لان المق لا يصلي بيان حكم
 الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لاهو في الجواب بل يتم نفي المغايرة
 قوله ولك ان يحمل كلام المص آه يعني ان السارح حل كلام المص على
 انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكرار القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره
 بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان يحمل كلام المص
 على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم
 منافاه للتوحيد لان لما في له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون
 عين ما ذكره السارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤال
 الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد
 مطلقا قيل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم
 من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
 القديمة كما قاله السارح في هذا المقام جوابا عن المعزلة فافهم قوله وانما
 حل السارح آه اي انما حل السارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي
 قدم الغير لان المسهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول السارح
 والاولى دون ان يقولوا اصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله وان لزوم
 الكفر المعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم
 الكفر المعلوم كفر لان لزوم النسي مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواضع
 آه فان تقييده بقوله ولا يعلمه بدل بانفهوم المخالف على انه ان علمه بكفر
 قوله ولا شك ان لزوم الذاتية الانتقال من اجلي البدييات هذا تمام ان لو
 قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما الوفاة بالاشراق والتعلق على ما نقل عن
 بعض البصري فلا العمد في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما
 من اله الا اله واحد يعني انهم اتما ككفر والاثبات الالهة الثلاثة للاثم
 اثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلاثة انهم سوا الثلاثة

من اجلي البدييات اذ العذل
 لا يجوز استخذه طائفة من انقائهم
 بالغير بتعاقب الحال المتعددة وان
 يجوز مثله في القائم بذاته كما قالوا
 في الجهول من ان ننقصها لا يكون
 عبارة عن تنقصها لا عن
 تنقص معناه الوجود بالمتنقص
 غير معقول فليأمل الكذب

في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند
 في شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة
 كيف وقد صرح في الهيئات المواقف انه لا يخالف في مسألة توحيد
 واجب الوجود الالهي دون الوثنية اى النصارى فاذا ذكره المحشى
 كما يفسولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذا الاشتراك في الالهية بمعنى
 استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول
 بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام
 الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب
 وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحية وهذا الجواب
 مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه بمعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه مبنى
 على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان ثالث ثلثة بان الله ثالث
 الالهة الثلاثة الله والمسيح والمريم ويشهد له قوله تعالى اءنت قلت للناس
 اتخذوني وامى الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لاسترة عليه لقولهم
 بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب اه يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على
 انما خذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة
 فاقطعوا ايدهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان
 علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قانون
 الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة
 الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
 قوله وعبرة الشرح تشير الى الاول اى ان لزوم ان كفر المعلوم كفر حيث قال
 لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها
 انهارومية قبل انها يونانية وكانهم سمو الامور الثلاثة اصولا لانها صفات
 منوط بها نظام العالم ووجوده اولها اصول الالهية قوله وقد يوجد بانه
 مبله فان في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحية دون القدرة
 والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى

الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحياة ان
الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون
العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم
والحياة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم
العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر
عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى
اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلاثة
باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القصاصي في تفسيره
ويرون بالاب الذات وبالباب العلم وبروح القدس الحياة قوله العدد
هو انكم المنفصل اه لكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء
غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بدايته لاحدهما
ونهايته للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين
الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد
مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى
السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا
المعنى في الواحد فلا يكسبون عددا داخل بل ليس كما اذا الوحدة تقتضي
اللاقسة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه
من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروه اي ولاجل ان
الواحد ليس بكم منفصل وان عدد هو لكم المنفصل فسروا العدد بما هو
نصف مجموع حاشيته اي جانيبه احدهما جانب فوقه والاخر جانب
تحتة فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحتة والاثنان عدد لانه نصف
الاربعة التي هي مجموع جانيبه اعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك قوله
فكلام الشارح اه اي جعله الواحد من مراتب العدد اماميني على هذا
المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب

ما بعد الواحد على ما يشمله تغليب الاكثر على الاقل قوله يرد عليه اي يرد
 على جعل الشارح بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع
 مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات يبلغها تلك
 المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لاجستان ولا ستة واربعة ولا سبعة
 وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد
 فالك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
 الاعداد المدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما
 يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركيبها من
 الثلاثة والسبعة فان تركيبها عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركيبها
 عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في
 تقويمها فبستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو
 في حكم الجزء في عدم الاتفكائه لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً او هو
 من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف قوله وقد يجاب ايضا بان
 التقسيم لا يعنى منع للملازمة اي لانم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازل قائم
 بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لا تحتاجها الى لذات
 فلا تكون قديمة وان كانت ازاية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون
 المعنى الاعم اعنى ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي
 واو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا فلا نم
 استحالة فان لمستحيل تعدد القدماء بانقدم الذاتى وهو علم الاحتياج
 الى غير التزامه تعدد الواجب بالذات وهو منساف للتوحيد دون القدماء
 المطابقة الشاملة للقديم الذاتى والزماني المفسر مما لا يكون مسوقا بالعلم
 لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق
 مذهب المتكلمين لان لقول بالقديم الذاتى والزماني من مخترعات الفلاسفة
 المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه اي
 قد سبق في لشرح ان القول بإمكان الصفات بنياني قولهم ان كل ممكن

حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا ينبغي عليك ان تقول بمخالفة هذه الكلية
 اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف
 انتفاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد
 ولا اختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استتمالة
 في قسم الممكن آه قوله يقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة
 ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث انها حدثت والارادة حادثة
 متعددة متعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفدسروه بالقدرة
 على التكلم قالوا التكلم المتكلم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه
 قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على
 التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محذو وفرقوا بينهما بان كل ماله
 ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محذو وان كان مابينا
 للذات فهو محذو بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله
 فالتفريع المذكور اه اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب
 الكرامية الى ان قدم الصفات غير ظ اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم
 لصعوبة لمقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات
 البعض ايضا باق فعمل ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر
 آخر وللنفاضل المحشى والجلي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه
 الاذان الكريمة قوله قالوا اي ينو صحة التفسير المذكور بانه مأخوذ
 من العرف واللغة لاني اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد قصدت اذالم يكن
 فيها شخص آخر مع انه ذويد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة
 غير الموصوف اكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير
 زيد غيره من افراد الانسان والارز ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو
 باطل قطعاً قوله سواء كان بحسب الوجود آه اشارة الى بيان
 وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اي يمكن
 الانفكاك بينهما يعني انما فسر به اشارة الى ان امكان الانفكاك نعم من ان

يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهم مع عدم الآخر او بحسب
 الحيز بان يتخير احدهما في حيز لم يتخير الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور
 وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الاتفكاك بحسب
 الوجود قوله فلا يرد النقص اه لا يهول لم يمكن الاتفكاك بينهما
 بحسب الوجود لكونهما قديمين والعلم ينافي القدم على ما مر لك يمكن
 الاتفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكما يتخيرين يتخيرين
 قال بعض الفضلاء هذا النقص انما يرد لو اراد بالامكان لا مكان الوقوع
 دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه
 اقول لو اراد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات
 لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكنها ممكنة
 على ما مر الحق ولو اراد بالامكان الاتفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين
 الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر
 بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الالهان
 المفروضان وكذا المجرد ان المفروضان كالعقول والنفوس اللين اثبتهما
 الفلاسفة لانه لا يمكن الاتفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز
 لعدم تحيزهما قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالاتفكاك
 الاتفكاك بحسب الوجود والنقصان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما
 ومادة النقص يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدعى لابطالها من ابيات مادة
 النقص ولا يكفي مجرد الغرض وما قاله الفاضل المحض من ان النقص
 انما يرد بالمكن لا بالمتع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقص بالالهيين
 المفروضين بخلاف الجمع بين القديمين فانهما ممكنان نظر الى ذاتهما فليس
 بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقص لافرق في الالهين
 والجمع بين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند
 التكلمين ويمكن بالنظر الى ذنبيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله
 لما كان عدم الاتفكاك اه اي ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات

وهو ما ثبت قد علمه امتنع عدمه وفيه
 نظرية لحوازان يكون قد علمه متروكا
 بعدم حادث فاذا وجد زوال القدم
 وثبت العدم ولو سلم فلا يرد النقص
 بل بحسب القديمين لان المراد بالامكان
 الاتفكاك نفي النجوم وفي الحارة
 المذكورة لم يوجد نجوم بل دوام
 ولو سلم فاقنا المراد بالعرف الحقيقة
 والمادة المفروضة غير متحققة عنه
 المتكلمين كما اشار اليه المولى الخليل
 قسائل

لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما
 بين عدم الانفكاك بحسب الوجود لئتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك
 بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متعيزين قوله
 والاف مجرد اه اي وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم
 الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانقاضه بالجسمين القديمين على
 ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف
 والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا اه قال
 الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها
 ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة امكن
 مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً
 ونهماً لا عين ولا غيره وهي ما يمنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه
 كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النسبية لله تعالى بناء
 على ان المتغايرين موجود ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه
 وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض
 لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
 وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة
 الصفات المحدثه لموصوفها كلام لا يعاب به قوله وبهذا يظهر اه
 اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثه لظهور ان استدلالهم
 السابق اعني انه يقال في اللغو والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد
 وقدرة ليس بحجج لانه يدل على ان الصفة المحدثه ايضا لا تغاير
 الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثه من القدرة والعلم والحياة
 والمنسية وغيرهما مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد
 اه يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن
 ان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك
 للإشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود

فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع
 لانه يجوز ان ينفك لصانع عن العالم في اوجود اذ يمكن وجوده مع
 عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم منحيز في حيزه
 وليس الصانع منحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد
 الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان
 يعلم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز
 العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فاقاله الفاضل الحل ان النقص
 بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشأه قلة التدبر قال بعض الفضلاء
 ردها الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر المحقق عندهم من ان كلمة
 اوفى التعريف للنقسم دون الزيد وحاصله ان المراد باو ان قسما
 من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالعنى ح ان قسما من المتغايين
 حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن
 الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا
 انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك وهو غير
 مذكور في تعريف السارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك
 في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود اوفى الحيز حيث قال اى يمكن
 الانفكاك بينهما فالعنى الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان
 من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذى ذكره المحشى اذا اخذ كلمة اوفى التعريف
 كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود اوفى الحيز
 اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة او للتقسيم لا للزيد تأمل قوله نعم يرد
 الاشكال اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين
 على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم اوفى حيز لعدم امكان
 انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز
 ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في الحيز والعدم
 جميعا قوله اردت لعلمهم ارادوا اى اعلم مرادهم بجواز الانفكاك

وكذا لا يرد الاشكال فيه نظرا لان
 الحيز من حوص الاجسام كما يدل
 عليه نفيه بغيره ينفك الجسم
 فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز
 بان يكون حيز كل مغاير الحيز الاخر
 كالجسمين القديمين فالخلق ان مراد
 الخالي مجرد دفع النقص بالعالم مع
 الصانع لا يتعمم التعريف من كل
 وجه ولا يفرد عليه الجزئية مع الكل
 ايضا بناء على ان الجزئية عن الجزئية
 الكل في الوجود وانما من الجزئية
 في الحيز لا يمكن ان ينفك عن
 حيز الجسم لا يمكن ان ينفك
 عنه ولا ان يزيد عليه كما سيق من
 الخالي في غير الجزئية غير حيز
 ان ينفك حيز الجزئية من حيز
 الكل ولا يكون غير من فليعلم
 نبوي

جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما
وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات
قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون
بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع
ان لا يكون الكل متقوما به ولا يتقضى بالعالم مع الصانع لان العالم غير
قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم
او محلا بمحله او جزء الشيء وكذا لا يرد النقص بالعرض بالنسبة الى المحل
لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غير
قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى
المذكور وهل هذا التفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لخراج مواد
النقص فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف
اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد
اه اى مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص
فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله
متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون
قائمة بمحلها مع كونه مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها
لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاسعري ضرورة
ان الاعراض لا يسبق زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه
الشخص ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير
محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه
لانفرادها بهذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقص لابد ان
تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص والاعراض
اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ومحالها قوله يرد عليه انهم
صرحوا بان الكلام اه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم
صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح

مع عدم جواز الخ بناء على ان محله
الشخص الذى هو زيد مثلا ويريد
لكونه عبارة عن الحيوان الناطق
مع الشخص هو متقوم بانفسه
لا به جزوه اقول ان كان الشخص
جزءا من محله فعلى تقدير حقيقته
يعدم ان لا يكون غيره عندهم ولا
يصح قوله غير محله والا فلا يكون
محله مقوما به فالحق ما قبل بعده
وما اورد عليه مدفوع بانه انما
يجعله مقابلا للاعراض اللازمة
لا وجه لذكره مقابلا لاهم الا ان يقال
مقابلا لها في الواقع لا ان يقال
التقوم بمعنى التحصيل فكون المحل
متقوما بالشخص بمعنى هذا المعنى
موجودا بالشخص وهذا المعنى
لا يوجب كونه موقفا عليه بوجوده
جنا كان او خارجا لازما فلا يصح
ان يسلب التقوم بالشخص بهذا

به فيما سبق من نقل الامدى بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا
 الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم
 والافن حيث الصديق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب
 بناء على تجديد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لزمها وقدمها
 يمنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات
 الحديثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
 لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح
 في صدر الدرس بان الكلام في صفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات
 الحديثة فالناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره
 من عدم مغايرة الصفات الحديثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان
 الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرره عنده من تجديد الاعراض اذ يتحقق
 ح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة
 بحسب التغير قوله ومراهم اء جواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات
 اللازمة بل القديمة عن الذات يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها
 وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالتغير لا ينافي الاسكان الذاتي وحاصل
 الدفع ان المراد باسكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع
 عن وقوع ذلك الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف
 لان لزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات
 نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الاسكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات
 مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم
 سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني
 ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكاك بينهما من جانب واحد
 في الحيز لان حيز المحل ههنا حيزه عرض كما لا يخفى قوله لان
 الكلمتين اه بيان القرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني
 ان الكلام من الغيرين وهما لا يكونان الاموجودين فهذه قرينة على ان المراد

المعنى من انحل نعم ان مفهومه ظاهر
 في الجزئية وكاف فيما سبق له
 من اخراج الكل والجزء من الغيرين
 وعما قد ظهر ان الشخص عرض
 لازم مفهوم والارض ارض
 التفرقة على الوجود والوجود
 لازمة تفرقة والشخص والوجود
 متلازمان في المشهور فلهذا ان
 في تحقيق الجلال الدواني والتابعيه
 كالحجب

العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله
وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات
المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله قوله
وبه يظهر اه اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين
العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور اه لان
تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم
تصور احده المتضائقين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف
الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقص بالعالم مع
الصانع على تقدير ارادة صحة الاتفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكن
تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد
النقص بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
الاتفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير
اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله
بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقي وموهمة بانه تنمة الجواب السابق
يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث
فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر اه رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر
من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب اه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تامل قال
الفاضل المحشي انت خير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة
الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا
مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة في صورة
الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق

يرد عليه منشأ هذا البراد لام العاقبة
في قوله لا يفيد اذا اظهر منها ان
يكون الافادة مترتبة على التغير
المذكور لكن يجوز ان يكون الارب
عليه بواسطة انضمام امر اخر وكذا
اجيب عنه بما ذكره المحشي واجيب
عنه آه قد يورد عليه بان شرط
الافادة التغير الذهني لا تغير
المفهومين اذ قد يكون ان تغير
الذهني مع عدم التغير بين
المفهومين ويفيد الحمل كما في قولنا
الانسان بشر حيث فهم الانسان
بالحيوان اللاطق بشر حيث فهم
الانسان بالحيوان اللاطق والبشر
الضاحك اى تصور المفهوم
الواحد بمراشئين مختلفين اقول
المفهوم الواحد باعتبار تصوره
بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه
آخرو المراد من التغير ههنا اعم من
التغير الذاتي والاعتباري فلا يرد
ذلك وما يقال ان الناطق جزء
الحيوان الناطق والجزء والسكل
لبساتغايرين عند المتكلمين فلا يرد
ما اورده المولى الخبالي فليس بشئ

لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة
بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا
ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لبقاء كونه جزءا
فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور
غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغير آه اجيب عنه بان
ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغير بحسب المفهوم شرط
لافادة الحمل وانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع
فالنقض بالثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزء
من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالانحداد في الهوية والتغير
في المفهوم لا يصح في العلميات فقبل شرط الحمل الانحداد ذاتا بمعنى ان ما
صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التبريد ان الحمل
في الذاتيات هو الانحداد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قبل قوله
بدل لن لنافية وانه تصحيف فضل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل
لن ان الساقية فعلى هذا قوله فضل بالصاد العجوة ومعناه ح انه تصحيف
فاضل اى زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية
حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها عليها حافظ لان لما معنى
الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل لن النافية
باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف
وتغير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل
قوله اذ لا يمكن عطفه اه مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار
بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير
نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض
نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل
ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه

وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون
معطوفا على قوله لانه من العسرة وح لا يرد النقص باللازم لانه لا يصدق
عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون
بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم فلا يرد النقص به
على الدليل قوله ويشق ايضا الخ اي مع كونه محتاجا
الى اشكاف بنقص باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان
الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم
بدونه وانه مح فلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقص
التفصيلي بان يقال لانه لو كان الواحد غير العسرة يلزم ان يكون
العسرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه
قوله لا يقتضي النسبة اي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرة
لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان
كونه جزء من العسرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النسبة فلو كان
مغايرا لها يلزم مغايرة لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العسرة مغايرة له
سواء كانت نفسه او لا اذ يكفي ان يقال انه من العسرة وهي لا تكون بدونه
فلا تكون العسرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرة لنفسه
لان المغايرة للشيء مغايرة لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بانغيرية
واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر
اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما
قوله وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعسرة ومغايرة بد
زيد له مغايرة بينهما نفسهما قوله فان العلم تعلقات ام حاصلة ان تعلقات
علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان
شاملة للجمع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والتجديدات لكن تعلقاتها
الازلية بالتجديدات باعتبار انها مستجدات اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان
بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر بتحقيقه

لان المغايرة في تعريف الحمل لاهل
المقول هي المغايرة بالمعنى للغير
الشجاع الشامل للمفهومين
الوجودين والعدمين والمختلفين
لا بالمعنى المصطلح عند المتكلمين
والا لم يصدق على حمل اصلا لان
الحمول كلي البنية والكلي ليس
بوجود ولو سلم فلا يصدق على
حمل المحمولات العينية وانما لها
تأمل ويؤيده ما نقلناه لكن يرد
عليه ان لا اعتبار للاعجام فلا وجه
للحكم بكونها مفتوحة مصدرية
لا بكونها مكسورة نافية مع جواز
دخول النافية على كل من الفعل
والاسم كما ذكره صاحب المغنى
فالحق ان التسمية الصحيحة ان
النافية وان لنافية تصحيف فاسد
ايضا ولا اعتبار بالحاشية المنقولة
عه ككنوى

وعلى تقدير ان النافية يكون
معطوفا الخ فيه انه عطوف الجملة
على المفرد وهو انما يجوز بتأويل
المفرد بجملة او بتأويل الجملة
مفردا كما ذكرنا في قوله تعالى

وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة علم تناهي متعلقاتها
اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور انكفية الازلية والتجددة لشموله الممكن
والمنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالتجددات باعتبار انها
متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية
بالفعل ضرورة حدود متعلقاتها وتناسلها سواء كانت مجمعة او متعاقبة
في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير التجددات بحسب
تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما
زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغير في صفة العلم بل في تعلقاتها التي
هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين
الى ان علمه تعالى بالتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد
فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالتجددات باعتبار وجودها
فان من علم ان زيد اسد دخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزية له وانما يحتاج
احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول
والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه
سبوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة
بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها ايضا
غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدرات الله تعالى
غير متناهية وبما فررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان التجددات
سواء اخذت باعتبار انها سبوجد او باعتبار انها وجدت الان او قبل
متناهية يبرهان تطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية
سواء كانت اتعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والتجددات ان للعلم
تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والتجددات
حتى يرد اذكر بل مضاه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والتجددات

فالتق الاصباح وجعل الليل سكنا
فهو ايضا يحتاج الى تحمل فالفرق
تتمكم وكذا الكلام على الجملة على
ان النسائية وما قبل ان الجملة على
هذا النسخة خالية فاسد ادوات
تجدد الجمال الحالية من ادوات
الاستقبال كالسين وسوف وكنا
لن والحق ان الجملة على التقديرين
معطوفة على قوله من العشرة
لغنى خبر لان فلا اشكال وينتقض
ايضا الخ لا يقال هذا الدليل
في الاصل مجروح كما اشار اليه
الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه
فلا يكون انتفاضه بوجه اخر
زليلا على انتفاضه ههنا لان
تقول لعلمه ارادته لا بد من حل
كلام العاقل على الوجه الصحيح
فيها يمكن ثم انه لم يقل وينبغي دليل

والتجديدات ولا شك ان مجموع الازليات والتجديدات غير متناهية كما لا يخفى
 قوله يجعلها يمكن الوجود آه يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات يمكن
 الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد
 من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان
 الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن بعلة
 القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب
 فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصل الكلام ان المتكلمين اختلفوا فرقتين
 منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المص ومنهم
 من نفيه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير
 والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان
 الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذ ترجع بتعلق
 الارادة احد جانبيه بتعلق التكوين بايجاده فوجد فعلي هذا تعلقات
 القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها
 عن الواجب غير متناهية والناسفون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من
 شأنها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان
 الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى
 المخصص انما يحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو
 الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء اختلفوا فرقتين فقال بعضهم
 ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد
 للمقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة
 في حدوث الممكن الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير
 متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال
 بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجع
 احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلي هذا تعلقات القدرة
 حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل

العه برور مجرد قوله لانه من العشرة
 مع ان الدليل مجموع المتكلمين كما
 يشير اليه المحشي الخبالي لان عدم
 اقتضاء النسبة مشتركة بين
 الصورتين فتأمل
 ويمكن ان يبعد بالنقض الخ العمل
 من اده منه جواب عما اورد على
 المتكلم بان هذا النقص انما يرد
 لو كان المضاف دلالة مستقلة
 والمعطوف عليه دلالة اخرى واما
 لو كانا دلالة واحدة فلا يجري
 في عدم مغايرة اللازم انتهى
 وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني
 موجب قطعاً فلا يكون العشرة
 مغايرة له الخ لا يخفى انه لو ثبت هذا
 فلا حاجة الى قوله فلو كان الواحد
 الخ لان المغايرة بين الشئيين
 من مقولة الاضافة ولا ينص

ضرورة تنهى الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنهى الى حد لا يتصور
فوقه تعلق القدرة هذا محمول كلام المحشى والاولى ان يقول على مذهبنا
في التكوين ان القدرة تعلقت احدهما ازل بها يصح صدور الممكنات
عن الفعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناسي
الممكنات وتعلق ثان حادث بها بوجد المقدورات وهى التعلقات الحادث
بعد تعلق الارادة ترجع احدهما اليه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير
متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قبل
الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق آه يعنى ان
ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان
يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه
تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل
على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى
الابرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة
اطلاق المستوى وغير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم
اى هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما السموات والمبصرات
كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل
الانطباع له او وصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشئ
ثم ابصرناه لم نعلمناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان
الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار
قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد
الا ان ذلك ايسر بل لازم على قاعدة الاشعري فى الاحساس من انه علم
بالمحمس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون الجمع علما
بالسموات والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين
لان القرآن والاحاديث مملو به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى
تاويله قوله واولهما غيرهم آه اى فلا صفة الاسلام والكعبى وابو الحسين

وجود احدهما المتضايقتين بدون الآخر
لان المغاير لشيء الخ مثلا عمرو
الذي هو مغاير لزيد مغاير لزيد الذي
هو مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين
بزيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية
واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه
حيثما باعتبار كونه عين بزيد
لا يكون غير زيد مع انه غير باعتبار
نفسه فيلزم ان يكون عمرو منصفاً
بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو
باطل لكن تقدم قوله فلا يكون
العشرة مغايرة له ممنوع كما اشار
اليه بقوله فالصواب الخ جيب
ذلك مدفوع بحيل النسبة فى كلام
الحجالي على علم المغايرة بغيره
ان الكلام فيه وبقرينة قوله
وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين
الاجمال والتفصيل

للبصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون
 سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا لثابت الحاسيتين
 وحاصل كلاهما ان العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقيين
 تعلق اولى بها ينكشفان تنكشافا تاما شبيها للانكشاف العقلي الذي
 يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثها
 ينكشفان تنكشافا جليا شبيها بالانكشاف الخيالي الذي يكون لنا بعد
 استعمال الحاسيتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع
 والبصر قوله فمح لا يرد ان العلم آه لان العلم به تعلقاتها يحدث بحدوثها
 قوله ومن تمسك به آه اي ومن تمسك باثبات النصفين المغايرتين
 للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة
 ان العلم بالذوقات والشمومات واللموسات يكون قبل وجودها
 والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه
 الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده بالسمع قال
 السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق
 واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد
 النقل بهما انما بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنتين الامر وقتين واعترفنا
 بعدم الوقوف على حقيقة كليهما قوله عند من لا يقول بالتكوين آه نقل عنه
 وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين
 منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه آه حاصله ان الارادة التي من شأنها
 التخصيص عند التعلق ان تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل
 والتكليف يحتاج الى تخصيص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام
 الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدوران لم يتساو بل من شأنها التعلق
 بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والتكليف
 الذي اثبتته الشيخ لا شعري ضرورة ان احدا الطرفين لازم الارادة والارادة
 لازم الذات فيكون احدا الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يعمل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية
 باحد المتعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
 ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنشأ الى حد الوجوب لا يكون
 مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى
 بالوجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في
 وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح
 بلا مرجح وان كان المرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن
 الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك
 الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم انتهائها الى حد
 الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين
 يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص
 احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم
 يوجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة آه جواب عن
 الاعتراض حاصلة اماختار الشق الاول ولان لزوم الاحتياج الى مخصص
 آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها ذاتعلقة يصح
 صدور الفعل وزكه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز
 تخصيصه للمساوي بل للمرجوح قوله لا نقول الكلام في وجود تلك
 الصفة آه يعني لان وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير
 مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين
 بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده
 من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع
 فان الحارب من الشيع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من
 غير داع وباعت عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من
 جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويين من جميع الوجوه
 واما المحال هو ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع

قوله يلزم الترجيح بلا مرجح
 ان ارادة الترجيح اعني وجود
 للممكن بلا علة فقط المسموع وان اراد
 ترجيح الفاعل بلا مرجح فليس له
 ترجيح بمحال من الفاعل المختار عنه
 ليس بمحال انه لا دليل بنفيه
 المتكلمين فالحق انه لا ترجيح بمحال
 ههنا نعم الترجيح كالترجح بمحال
 عند الحكماء ولو من الفاعل المختار
 لكن الكلام في الكتب الكلامية
 مذهب المتكلمين كمنبوي

وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خير بان هذا
 الجواب لا يجدى نفعا لانه ح يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين
 بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والافات
 انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو
 الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح
 بلا مرجح دون الارادة مشكل على اتناقول قد صرح السيد السند في شرح
 المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح
 هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد
 الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات
 امور اعتبارية لا يجزى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمرجوف
 تأمل قوله بتحقيقه اي تحقق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين
 بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلوا ما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم
 بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصيران
 مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن
 والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم
 بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او الاستقبال فان المعلوم هو
 الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو
 المفعلي او مؤخرا عنه وهو الاتفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع
 ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحسب التي تعلق به العلم
 لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء
 مما يقع فلا يكون حين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وبما
 حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يسم في العلم
 ا. لمصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو
 قسمين لا علم المصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
 بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصولا او حضوريا

واندفع ايضا ما قيل ان الانتم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك
لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية
ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون
التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن
فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي
ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا
لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب
نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى
وقوعه يجب ان يقع تأمل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا
من ان لعلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال
الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون
مستنادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم
الفعل الذي يكون الوجود الخارجي مستفاد منه كما تصور اول السرير
ثم نحسسه وعلمه تعالى من قبيل الفعل اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل
ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها
وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو بطل
وان ارادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه
فهو مسبب لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله
نعم برد ان يقال آه يعني برد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس
المقدور والعلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز
ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون
وقوع الفعل املا والعلم بمافيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ
واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان
مراعاة الاصالح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز
ان يترك مافيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصوصا

تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال ومسيرة المقال قوله ان قلت يلزم ان
لا يخفى ان هذا انما يريد لو فسر قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطربا
في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه
مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير
مختار فيها فمح بكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاصر في افعاله
وليس بساء فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فمح بكون
راجع الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا
قال الشارح في شرح المقاصد لا خفا في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي
كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار
ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب
منصفة في الجماد فلو كان الانصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه
تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب المحشى موافق له
وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما يكون ارادة
في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب لا يستلزم
كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مق المعترض انه لو كفى مجرد ذلك
في صحة اطلاق المريد على الواجب لصحح طلاقه على الجماد لتحقيق
ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشى ح غير تام اقول
هذا التقرير فاسد لانا لانم نحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد
لان الواجب صحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساء ولا مغلوب
لا كون شي من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس
بمكره ولا ساء ولا مغلوب ايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه
ان اورد السؤال بان الجماد ايضا منصف بعدم الكره والسوء والمغلوبة
فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشى
وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا
فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف

قد برهانه دقيق قوله نعم يرداه يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت
 عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين
 بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات
 على السواء كما لا يخفى قوله وان اريداه اي ان اريد ان الفعل يصدر
 عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول
 بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير
 ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والتركيب ان من فسر الارادة
 بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة
 غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم
 يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع
 وبعضهم يسلون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون
 تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلمهم بتخصيص المشية
 بمشية الفسر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل
 ما اراد الله تعالى فهو كاش ومراذله وان لم يكن مرضيا ومأمورا به
 بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك
 لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين
 وقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يسنأ لم يكن قوله قيل
 عليه قائله مولانا زده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل الثابت
 على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق
 البقني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد
 الاحرار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير
 التسليم ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى
 اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما مح على ذاته
 وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت
 مغايرة العلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيهما حقيقة

قوله وكذلك في الغائب المخ قول
 بمثل هذا القياس ثبت كون العلم
 والقدرة والارادة صفة حقيقية
 زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمضرب
 هناك مغايرنا قد بر كنوبى

الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجب
 هذه بان الذي يصلح ان يكون مدلولاً للكلام لاخباري حسا هو العلم
 التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس
 الغائب على الشاهد يفيد الالتزام على الخصم لقولهم به وقد يقال
 المق هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي
 والارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم
 ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري
 عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة لا رعي المؤثر فلا واما الثاني فلان
 الالتزام غير متق هنا بل المق اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات
 امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر
 انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى
 فلا بد من بيان المغايرة وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل
 بثبوته على ظاهره ولا يؤول قوله واعلم ان هذا المقام محاز الافهام
 نقل عنه يجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع
 احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها
 ويجوزها والجواز والجيز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني
 ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة
 اللاحقة بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني
 المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهو وظ
 فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف
 مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى
 بالعبارة يدل عليه بالكتابة والامارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي
 الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام
 النفسي مدلولات اللفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات
 فيلزم قياس الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وانت خير بان

قوله مجرد تصوير الكلام النفسي
 ليس التصور هنا بمعنى التعريف
 لان الدليل المذكور في التشرح بآياه
 بل بمعنى اثباته في الواقع ببيان
 وجوده في الانسان بدليل قول
 الاخطل كما لا يخفى فالاولى ان يقال
 الذي هنا وجود مطلق الكلام
 لا وجوده تعالى كما لا يخفى
 النفسي لا وجوده الاخباري عليه
 قوله دلالة الكلام النفسي الذي
 اي على الكلام النفسي الذي
 نجده من انفسنا كنبوي
 قوله مجاز الافهام على ان يحمل
 حناية من الصعوبة على ان يحمل
 المحاز على ان يحمل جواز الافهام
 من خبر نفوذ فيه كما هو حال جواز
 الحال الطبيعية الصلبة
 الماء على ان يكون بمعنى محل الحيرة
 وان يكون بالحاء والراء كنبوي
 على ان يكون بالحاء والراء كنبوي

ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا و لم يثبت
بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق
وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم
بعيد عن مقصودهم عراجل اقول المق ههنا هو مجرد بيان ان المعنى
الذى يعبر عنه بالعبارة او بالكتابة او بالاشارة مغاير للعلم واما انه كلام
نفسى ام لافى هو مطلب آخر اثبتته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا
كما اشار اليه الاخطى و ليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول
اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات
كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى
هو فرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو لاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني
الثانوية فى الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك اه يان لمغايرته للعلم
يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى
اعنى النسبة الالجبائية عند علم قصد الاخبار عنه فيكون مغاير المصور
ما خبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد فى نفسه تلك النسبة
الالجبائية التى يعبر عنها بذيذ قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو
ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق
بما خبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد
على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى
شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد
والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه
لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تهوره ايضا فهو ممنوع
والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لانم تحقق حقيقة الخبر فى تلك
الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله تدبر اشارة
الى ما ذكرنا تأمل فانه من مظاهر الازكاء قوله والحق ان الامر

عبارة عن الحالة آه أي والحق أن الأمر مغاير للإرادة لأن الأمر تعبير
 عن الحالة التي تحصل في ذهن الأمر عند قصد الأمر أعني النسبة
 الإيجابية التي طريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الأمر أو لم يرد
 بل أراد عدم وقوعه وإنكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت
 السرع آه يعني أن ثبوت شريعة نبينا عليه السلام وقوف على وجود
 الناري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة
 معجزته أما وقفه على ماسوى الكلام فلأن ثبوت موقوف على ثبوت نبوته
 عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لأنه
 تصديق منه حال دعائه لنوره موقفا لدعواه ولا شك أن خرق العادة
 حين لأداء موفد السعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجوزا
 علما وإيض الرسول من إرساله الله تعالى لتبليغ الأحكام فلا بد أن يكون
 المرسل موجودا قادرا على الإرسال علما بمعناه مختارا لم ينشأ من عباده
 وأما وقفه على الكلام فلأن أكثر الأحكام التي جابه فيها عليه السلام
 مأخوذ من الكتاب وهو أقبى الأدلة الشرعية وأعلها وثبوت موقوف
 على كونه تعالى متكلمها وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل
 التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه أذ يجوز إرسال الرسل
 بأن يخلق الله فيهم علماء ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام ويخلق
 الأصوات الدالة عليها أو يصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير
 احتياجهم في شيء من ذلك إلى انصافه تعالى بالكلام لأن الكلام في
 شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما
 لا يخفى قوله في كلامه مدفع ظ آه لأن ما في التلويح يدل على أن الإيمان
 بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على أنه يتوقف
 على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى بأجماع الأمة الذي هو موقوف على
 ثبوت الشرع وأعلم أنه لا حاجة في إثبات هذا التدافع إلى نقل هذا الكلام
 من التلويح لأن الشارح صرح في هذا الكتاب أيضا بأن ثبوت انصر

قوله لأن الأمر تعبير آه لم يقل عبارة
 للتصريح على أن الكلام في الأمر
 الاصطلاحي الذي هو صفة التكلم لا في الأمر
 فان كونه امر انما هو عند أهل
 الصرف والنحو والكلام في الأمر
 الاصطلاحي هو إيراد لفظ يدل على
 الطلب الباطني للفعل وهو المراد
 بالتعريف من الجملة الذهبية التي
 هي الطلب الباطني الذي هو
 الأمر الباطني في صورة الاعتذار
 في الباطن في صورة الاعتذار
 المذكور أذا الفاعل لا يطلب
 ما صرح به في طلب ظاهر
 فذكر الجبالي إنما يقيد أن لا يطلب
 الظاهري مغاير للإرادة ولا يطلب
 الأمر الباطني أيضا مغاير لها

موقوف على الكتاب فلا يمكن ثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحى
 القادر العليم السميع البصير الساتى لمريد وايضا قد ورد السرع بها
 وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالسرع فيها
 كما نوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت السرع
 عليه قوله لا بد في التوفيق من التعميل آه لا حاجة الى التعميل بل التوفيق
 بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت
 كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع
 وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
 صدق النبي عليه السلام لان منشاء قوله عليه السلام لا يجمع امتي على
 الضلالة وما رآه المؤمنون حسن فهو عند الله حسن وصدق عليه السلام
 موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح
 المقاصد انه منكم لتوارى النفل بذلك من الاتياء وقد ثبت صدقهم بدلالة
 المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم
 الدور انتهى كلامه قبل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام
 اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه
 التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
 ثبوت السرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيداه لا معنى
 لتوقفه على نفس السرع الا توقفه على بيوته في نفسه كما لا يخفى قوله
 وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ما خذا الاشتقاق التكلم لا الكلام واما الكلام
 اظه كما ان القوس الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام
 ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة آه اى يقولون بان ثبوت المستق يقتضى
 ثبوت ما خذا الاشتقاق وان ثبوت التكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى
 لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد
 الكلام والقائم بذاته تعالى هو اليجاد والكلام عرض موجود في محل آخر
 فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى

مع ان الكلام في ان المعنى الذى
 نبيده من انفسنا مغاير للعلم والارادة
 فانظروا ههنا ان مراده من ههنا
 التوفيق تقوية الاعتراض الذى
 اوردته لا الجواب عنه كما فهمه ههنا
 المحشى اللهم الا ان يكون منبأ على
 ان المراد من المسألة الذهنية التى
 يدور عليها حقيقة الامر الظاهري
 هى النسبة الاجمالية المطلوبة
 بطريق الاستعلاء طلبا ظاهريا
 لا مطلوبة طلبا باطنيا وتلك الحالة
 موجودة في صورة الاعتذار
 موجودة ولا يخفى ما فيه لان تلك
 المذكور ولا يخفى من الكلام اللفظي
 الحالة متاخرة عن الكلام اللفظي
 والكلام النفسى مقدم على اللفظي
 فليتأمل

خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار
معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسألة لا يستحق اسم
الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق
عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف
وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم
بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخوذ به
تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات
القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ
والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل قوله وهو عدول
عن اللفظ واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف
اللفظ واللغة فان المتحركة من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل آخر
بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسببه متكلمنا وان لم تعلم انه الموجد
لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي
اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحديثه اي قائلون بان الكلام
المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه
قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال
في شرح المقاصد لما رأيت الكرامية ان بعض الشراة من بعض وان مخالفة
الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع
حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المسهور لكن قال في المواقف
في باب التزيينات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه
في إيجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم قوله هذا مذهب
بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجساعة من المتقدمين
قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه أصلا انما التعدد بحسب
التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات قوله وذلك فيما لا يزال قبل
رد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون

متعددا كعدد اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى ازالة العلاقات اقول هذا
انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع وبس
كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد
المؤثر قوله والجواب الحق اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور
ان عدم جواز وجود الكلام بدون العلاقات في الازل لا ينافي ان يكون
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب
العلاقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب
حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على
المؤثر الذي هو خلاف الظ قوله واعترض على مذهب الحدوث آه نقل
عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه
الاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم
الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وح رد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا
الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازالة
بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا هي ولا خبر ولا يمكن
وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث
واجب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل
حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل اتعلق ازيلسا يعرف منه ايراد السؤال
عليه والجواب عنه بالمقايضة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام
اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد دونها فكذا النفسى
والاجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقسم عليه احد قوله فان
الامر من حيث هو امر آه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء
من هو حيث كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم
وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول
غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف
الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم

لعدم الاحتياج فيه الى القول فيه
نظير لان صفة الكلام العينية
اما ان يكون من جنس الجنس
الوضعية للقرآن او من جنس الجنس
والاول لا حاجة الى ذلك القول
وعلى الاول سواء كان تعلقاتها
الضاهية سواء وعلى الثاني يكون
ازلية او حادثة عليها من قبيل دلالة
دلالة اللفظي سواء كان تعلقاتها
الاثر على المؤثر سواء كان الحق
ازلية او حادثة ايضا بل الحق
ان هذا الجواب انما كان مذهب
كلام المصنف على مذهب
نجل كلام المصنف الجواب الذي
الاشاعة كما يقتضيه الجمهور
ذكره الشارح دون مذهب الاوجه
مع ان امكان حمله عليه مما لا وجه له
لان مذهب ذلك البعض من جموع
بناء على ان القول بحدوث ثبوتات
صفة الكلام مخافة تكررها في الازل

ان يكون مغاير للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية
لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب العلاقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام
الكلام الى انواع المذكورة في الازل كالمزاج في الازل خبرا وحاصل
الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام
مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية
باعتبار تعلقه بالامور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج
عن كونه متصفا بحقيقة اخرى من كونه خبرا وانها واستفهاما ونداء ونظيره
ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار
عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى
كحيثية كونه كاتباً والسري في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخله
في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبار عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه
العلاقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض
الاخر فان الفاضل الجلي يرد عليه ان هذا التزم لدل على كلبه تسمى لفظ
زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو
كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبار
التي لا يكاد ان تنتهي ولا ينحفي انه ليس بشيء لان الصديق المتعريف مفهوم
الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو
بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلّي جوابا عنه لان يكون محمولا
عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والقائم والنائم ما هم يقال
في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب
الاتحاد والالزاق اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدعي البطلان
قوله ولو سلم بفعل البعض آه اي ولو سلم ان الاستلزام بوجوب الاتحاد
فجعل الامر والشيء والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اول من
عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذا ما من خبر الا
ويستلزم الامر بالعالم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال

منه على توهم ان كثرة العلاقات
في الازل بوجوب كثرة الصفة
التعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل
على صفة العلم وعلى تقدير حمل
كلام المصنف على مذهب ازيلية
التعميم كما هو مذهب الجمهور
بمحصل المطابق بين الصفات
وايضا اذا حمل كلام المصنف
على مذهب الحدوث فلا وجه
لما اوردته على المصنف فيما بعده
من الامور والاشياء لا ما مور ولا نهى
في الازل صفة وصف بخلاف ما اذا
حمل على مذهب الجمهور او على
احدهما كما لا يخفى قوله بان يقال
كريف يكون الخ وفيه ان هذا غير
مستفاد من كلام الشارح
بل استفاد منه اتحاد الامر والشيء
مع صفة الكلام ذاتا فالاولى في تقرير

عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الحلبي ان استلزام الاخبار
للائتساء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد
وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف
في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما
بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفي وانت خير
بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن
قوله اعترض عليه بان فيه آه اي ان التحقق في صورة تصور الرجل
الابن وامره بشئ هو العزم على الطلب وتنبه وهو ممكن واما نفس
الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبل هو محال لان وجود الطلب
بدون من يطلب منه شئ محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما
يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه
ان ياتي به بعد وجوده فلا قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان
المطلوب الابيان حال الوجود محل اشكال اذا المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم
للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقول الابيان حال الوجود من فهم الخطاب
قوله لا يقال يلزم منه ان لا يامرنا النبي عليه السلام آه يعني ان ما ذكرت
من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يامرنا النبي عليه
السلام بشئ ولا ينهي عن شئ بل عزم على الامر والنهاي بالنسبة اليها وانه
قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف
يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه باهل عصره
وثبوت الحكم فبين عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لا تا تقول
فرق بين الامر الصريح يعني ان خطابه عليه السلام للحاضرين بالقصد
والصراحة وللتغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعه ليس
سفها قوله فان القرآن آه يعني ان اطلاق لفظ القرآن شايع على
ذلك المواقف عندها هل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله
تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفي لكن المتبادر منه

الاعتراف المذكور على مذهب
الجمهور ان يقال كيف سمعة الكلام صفة
واحدة مع انه منقسم في الارل
الى هذه الانواع ولا وجود للعام
الا في ضمن الخاص والخاص
قد اعتبر في المدعى انه صفة واحدة
قديمة وهذا الاعتراض على مذهب
المحدث باعتبار قيد الجمهور
في المدعى وعلى مذهب في المدعى
باعتبار قيد الوحدة في المدعى
فليتأمل ولا يفهم الاقسام انما
اي حقيقة لا يميز مذهب الجمهور
على كلامه لا يميز مذهب الجمهور
ومذهب الاشاعرة كما لا يخفى وهو
لا يخرج عن كون ذلك الشخص
الحق اقول غاية ما افاده تعارض
الاعتقادات في الحيات كون الصفات
الشخصية متعارفة ومتعددة

ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفس وقبل وجود سبق الذهن
 من ان قرآن الى هذا المؤيد ان القرآن يسعر بالقرآن لمنظمة باللفظ دون
 المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد
 القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشري ضاحك ولا يخفى
 ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه ح
 يكون متحد معه في المفهوم واورد لتوضيحه لا بدل لانه المق هو الحليم
 على القرآن بانه غير مخلوق لاعلى كلام الله قوله وقد ثبت لكلام
 النفس آه دفع لما يقال اه اذا كان العقل مختلفا للعقل يجب صرفه عن
 اللفظ وههنا كذلك فانه لو حمل التكلم على من ثبت له الكلام يلزم فيسام
 الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف
 للشروط وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت
 الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول
 عن اللفظ وحمل التكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به
 الصحة بحسب اللغة آه دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض
 بمعنى الابدان صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاه معنى الاتصاف والقيام
 والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعترلة
 بخلاف التكلم اذ قد ورد به السمع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح
 وصف الباري تعالى بالمستق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان
 يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك
 ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن اتى الحجر
 واوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعترلة ان ذلك الشخص متحرك قوله
 يرد عليه ان هذا آه يعني ان اللف المتبادر من قوله واذا وصف بما هو
 من لوازم القديم راديه حقيقة الوجود واذا وصف بما هو من لوازم
 المحدثات يراد به الالفاظ المطبوعة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة
 والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم

بالاعتبار ان يجب ان يكون
 انفسا متباينة هي الامور التي
 والاعمال المتباينة هي الامور التي
 بين الامور الاعتبارية وان جماعات
 تلك الامور متباينة وان جماعات
 تلك الصفة تخصبة لا صفة
 تلك الصفة متباينة صاحب الوافق
 لتوجه ما قاله صاحب الوافق
 في رسالته لتعريف كلام الله تعالى
 من المفاسد التي هي زوهم
 ما بين دفتري المصاحف كلام الله
 القديم وعدم اكفاره من آياته
 - كلام الله حقيقة وحقيقة كلام الله تعالى
 اللطيف والمعارض لكلام الله تعالى
 حقيقة وغير ذلك وما ذكره من ان
 زيد من حيث هو كائن لا يصدق
 عليه انه زيد من حيث هو قائم
 كما ان رضاه الحاد الى فساد
 كما تعرف منا كمنبوي

يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظى او المتخيل
والاشكال ويرد عليه ان المق تحقق جواب المص على ما يدل عليه قوله
وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص
ان القرآن بمعنى الكلام النفسى يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا
ومسموعا باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن وهى اوصاف له
باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التى
جرت على غير ما هى له كما يقال زيد مكتوب وقرأ ومسموع ومحفوظ
باعتبار وجوداته الاربعه وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه
الوصاف اللفظى الحادث دون النفسى القديم وانما قلنا ان اللفظ المتبادر
من قوله واذا وصف اه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحفيضا لجواب
المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان المحرظ فى هذه
الصورة ذاته الموجودة فى الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو
من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو
من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر
صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به
الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المطبوعة
او المتخيلة او الاشكال المنقوشة فمح يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى
قال الفاضل الحلى هذا انما يريد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق
جواب المص واپس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان
بعيدا خلاف اللفظ عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب
اتشبه ولا يخفى عليك انه لو كان معنى الشارح اراد جواب آخر عن شبهة
المعتزلة فلامعنى لا يراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان اه بل الواجب
ح ان يقول وتحقيقه ان القرآن يخلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى
فحيث يوصف بما هو من لوازم القدم يراد به اه والله در من فسر بقوله اى
تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر تأمل فى هذا المقام فانه من مزائق

الاقدام . قوله والتفصيل انه لما تمسك آء يعنى تفصيل الكلام فى ان
 هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن
 متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا واجب
 عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه
 بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت
 هذا المعنى من فلان وقرائنه فى بعض الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل
 جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو
 اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه
 الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا
 حاصل ما قرره السارح بقوله فثبت بوصف آء قوله وقال بعضهم اى قال
 بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى عليه السلام
 بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد
 يخص به ولا يثنى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله
 فسمع موسى صوتا اذ القى كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء
 كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكسب للعباد على ما هو شان سماعنا
 او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع
 الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والغزالى فهو
 يقول خص به لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته
 فى الاخرة بلاكم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل
 موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة آء يعنى
 ان قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظى
 لعلاقة دلالة عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان
 المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى
 ان كلا الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث ويلزم
 ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى

أقولوا لا فهم قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آية قد يجاب عن الاعتراض
المذكور بان تأخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل
ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع
الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي يجوز ان يعتبر الوضع
العلاقة بين المعنيين ويضع لهما مع اللفظ واحدا فيكون مشتركا لا منفولا
كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع آية يعني في الجواب
المذكور تنظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح
بقوله ان كلام الله اسم مشترك آية كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك
فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن
الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القصاد ولا ضرورة
في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال
الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا
حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلام آية يعني ان اراد بقوله
اسم اللفظ م والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قرأناه بل ما نزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك
الشخص فان الاعراض بتشخص بتشخص المحل وانه بطل القطع بان
ما نقرأ هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر سورة
حتى يكفر من كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم لنوع القاسم بذاته اعني
الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته
مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح
ان يقال زيد ليس باسد وهو ظ البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق
العام على الخاص لا بخصوص بل باعبار عمومه وكونه فردا من افراد
حقيقته لانه استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص

اسم اللفظ والمعنى الخ يفهم من
شرح المواقف ان مراد ذلك
المحقق من المعنى ههنا ما فهمه
الاصحاب من المعنى القديم المدلول
عليه بالنظم المؤلف عقلا بان يوضع
لفظ القرآن للقدرا المشترك بين
المعنى واللفظ القديمين القائمين
بذاته تعالى او لكل منهما وفيه انه بعد
ما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى
لا حاجة الى كون المعنى المذكور
صفة قديمة له تعالى ولا الى
الاستشهاد بكلام الاخطل ولا
يمكن حمل المعنى على معاني القرآن
ومدلولات الوضعية لان تلك
المعاني ان كانت معاني باعتبار
وجودها الخارجي فاكثرها جواهر
مثل السماء والارض وان كانت
معاني باعتبار وجودها العلمي فهي
صورة علمية وعلى التقديرين
فلا يكون صفة حقيقية قائمة بذاته
وفهم من كلام هذا المحشي فيما
بعد ان مراده معنى لفظ القرآن
فيكون من عطف التفسير فتأمل
كانبوي

وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النقي نقي صدق النوع عليه فلزوم عدم اذ لا يصح
سلب النوع عن فرد و ان اراد انه يصح نقي كون لفظ القرآن موضوعا
بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ثم وان اراد انه موضوع
بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته وذوات
القرآن يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات
القائمة بذوات القرآن ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها
ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى
الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو
قديم انما الحدوث للقرآن العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة
بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة
للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحلبي
من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا
متعددة بعضها قديمة وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو
الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه
الاشخاص على هذا التقدير ليست افراد الله بل المعاني التي وضعت لكل
واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الابان يجعل آية اي لا مخلص
عن هذا الاعتراض الابان يجعل لفظ الكلام مشتركين الشخص القائم
بذاته تعالى وبين النوع فتح لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة
تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث
الجزئيات الشخصية بتخصصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه
الابان يجعل مشتركين بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزم ان يكون
النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا
وليس كذلك كما عرفت وفيه انه يقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على

وان اراد به انه اسم للنوع الخ لعله
اراد النوع الاعتباري بان يوضع
لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه
اللفظ القائم بذاته تعالى او بذات
الخلق متساويا لا النوع الحقيقي
المنطقي والافلزم المماثلة بين
صفات الخالق والمخلوق ولا
يصلح المجالسة فضلا عن المماثلة
كما لا ينبغي لكن اذا انتفت المماثلة
الحقيقية اعني الاتحاد في الحقيقة
النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق
فيما هرب من لزوم عدم كون ما بين
الدفتين كلام الله حقيقة وان ادعى
الاشراك كما ادعى لشارح فلا وجه
للعُدول عنه فتأمل ككتبي
وفيه بحث الخ هذا البحث وارد
عليه غير مندفع عنه لكنه لا يجدي
لذلك المحقق الثاني لحدوث ما هو
كلام الله تعالى حقيقة ولعله لهذا
لم يلتفت اليه المولى الخالي فقوله
ولا مخلص الخ بمعنى لا مخلص لذلك
المحقق على وجه يرتضيه كما لا ينبغي
كتبي

التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه
لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الارواح
بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين
واما تكوينه فامر بغير العقل وليس له تحقق في الخارج مما تراضه بحسب
الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الارواح هو المراد بقوله
وقد اشرنا الى ماله وما عليه اي وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله
ويمكن ان يقال نفس التكوين آء يعني لانم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج
الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من
حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم
بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن
الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا للزمان فان وجود الصفات
والاعراض انما هي لقيامها بحالها على ما قالوا من ان الحمل مقوم
لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمنع
الاشتغال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات
على وجودها وان كانت مقارنا له في الزمان فيحوز ان يكون التكوين من
حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحنسي المدقق
فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان
كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا
للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء
على نفسه وهو محال ايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده
لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه
ولا يخفى عليك انه كلام منشأه فله التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو
ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده

قوله كيف يكون اللفظ الخ
اقول انما تصور محله لو كانت
تلك اللفاظ متباعدة ومتعاضدة
بالذات واما اذا كانت متعاضدة
بالاعتبار كما قال هذا الجيب فلا يل
الحق انه اقرب مما ذكره جمهور
الاشاعرة من رجوع معاني القرآن
الى صفة شخصية قديمة فان تلك
المعاني ان كانت راجعة اليها
باعتبار وجودها الخارجي من
تجليها مفعولات الجواهر
والاعراض القائمة بالهيات ولا
معنى لرجوع شيء منها الى الصفة
القديمة وان كانت راجعة فهي
باعتبار وجودها العلي الا ان في
هذا الاعتبار موجدات عليية
لا خارجية فكيف يكون راجعا
اليها متحدة معها بالذات بخلاف
رجوع اللفاظ الى اللفظ الواحد
كما لا يخفى

تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس
التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء
التكوين بشرط قيامه باو واجب واما خلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم
كونه واجبا لذاته والا نسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لاشبهة فيه
نعم رد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض مقدم على وجوده بالذات
وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه
لبس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقيام بالجسم والفاضل
المحشى بحث بالتزديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني
بادنى تامل فلانصرح مخافة الاطباب فان قيل اذا كان التكوين قائما
بذاته تعالى يكون قدما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع
لا يضر قلنت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام
في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنعيم الكلام وجده بعون الملك العلام
قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى مثل الدليل الذي اورد في قدم
الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل
او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله
كانه اراد ما عداه يعني اراد بالادلة لادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون
الكلام على الحقيقة اواردا لجميع ونرى الامر على تغليب الاكثر على الاقل
فيكون الكلام على المجاز اما ابتداء ما سوى الثاني فلاته لو لم يكن صفة
حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد
وهو جائز ككونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحوادث
عن التكوين لان لزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما علم
ابتداء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى
ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعلم الحادث والتجدد كما لا يخفى وقال بعض
الافاضل الظ ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان
من الاضافات انجد ان يقال انه يجب لعدول الى المجاز لتعذر الحقيقة

اذلوجلى على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضايين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى آه يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لا يحد بان ضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الهيئة معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالفعل بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً نجد في الضارب حين تصوره بمحيية كونه ضارباً معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضاً لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقداً عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق من ان في هذا الكلام اعترافاً بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم ايضاً لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة واپس كذلك بل الى الذات المنصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اسكان فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضاً فيحتاج الى معنى اخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل

الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المق ههنا هو اثبات المعنى
 المغاير لساير الصفات واما انه موجود او انه امر اعتباري يعتبره العقل
 من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو
 بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزادتها من انه تعالى
 عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة
 اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزادته على الذات
 بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق
 فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كساير الصفات وبما ذكرنا
 اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم
 كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا
 ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجا غير مسموع مالم يقيم
 عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه
 التدفاع ظ لا ستره فيه قوله اولكون آه يعني ان تكوينه لكل جزء
 من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكونه يتعلق الازل بوجوده في وقت
 مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلما يتعلق التكوين
 بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق
 ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل قوله
 وهذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسب فانه يحتمل ان يكون معنى
 عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه
 في وقت وجوده فمحتمل ان يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب
 تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي يتعلق في الازل
 بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فمحتمل ان يكون تعلقاته
 قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال
 ان اللفظ على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء
 من اجزائه عند تعلقه به فعلم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح

الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اه اي لانم انه لو قدم
 التكوين قدم المكونات كيف والقول يتعلق بوجود المكونات بالتكوين
 قول بحد وثمها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر
 ومقاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة
 متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما ان الضرب متأخرة
 عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة
 يستلزم قدم المنسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو
 خبط محض اذ لا معنى لتأخير التكوين عن المكون كيف والشارح حقق
 فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة
 عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده
 ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع
 من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل
 الاضافات لافي كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب
 على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون اه
 قوله وقد يتوهم آه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال
 القائلين بل اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله
 ان ترديد التعلق بين استلزامه القديم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق
 وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم
 الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا لا احتياج الى الغير في الوجود قوله
 وليس بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا
 التردد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع
 الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى الخصم مجال للكلام
 الا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته
 وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احد
 طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعارض ايضا صحة هذا التردد حيث

لم يعترض عليه تأمل قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعنى
يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون التزديد مبنيا على ما هو
مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث
التكوين يقول ان لا احتياج لايستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع
احتياجه قديما حيث قال اوقدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها
الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاقة اى يكون الجواب الذى
فيه التزديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون التزديد قبيحا فان للمعجب
ح ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل للزام
اتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله
وليس بشئ لشروع نظائره توسيعا للدائرة فلامعنى للعلاقة قوله
ومن اجل ان المراداه يعنى ومن اجل ان المراد بالحدوث ما يكون مسبوقا
بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافة يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهوى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون
معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود
فيكون رد اعلى من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف
ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين
الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا
يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررتك اندفع ما قال بعض الافاضل
ان بمجرد ان الحادث عندنا الوجود بداية لا يوجب اضافة التكوين
الى كل جزء من اجزاء العالم رد اعلى من زعم قدم شئ من اجزائه ما لم يثبت
ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه
الاندفاع ظ وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات
اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأتى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم
انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على اولى الافهام

قوله جعله بعضهم من تمة الجواب اه يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا ييانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدي والاشعرية حيث ذهب الماتريدي الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب انما ثبتت المفارقة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود والحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والاى وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تحقق بدون المتشبين قوله وليس بشئ اه اى ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويحظر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبه كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لانم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة

كأنه ضرب ولا شك انه لا معنى ح لان يقال اننا لان صححة الاتفكاك بينهما
 يدل على ما قلنا تفسير المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة
 لا يشوبها ريب على انه لو كان صححة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم
 الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم واكمل جزئه من اجزائه لوقت
 وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات
 في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية
 لا يكفي اه منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والاما كان غيرا يعني
 لا نتم له لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم
 وعدم الاتفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفي
 اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثه
 مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققه مع اتها مغايران
 للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ لا يكفي في الجواب ان
 يقال وهو غير لصحة الاتفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة
 عندنا كالضرب والا لا تمتع انفكاكه ح عن المكون من غير ذكر نفى
 الغيرية في البين قوله والصفة المحدثه مع الذات اراد به الصفات
 المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شيء وبعده وخالفها ورازقا ومحيا
 ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلي ان الصفات
 المحدثه داخله في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف
 عن الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً
 ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين اه قائله من جعل قوله وهو
 غير المكون من تنمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل
 لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل
 للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المص ومن يوافقه
 مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازايه واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي
 هو اثره للمفعول قوله ولو سلم لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين

نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة
عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان
يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب
الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف
لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين
غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل
العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية
وقوله وهذا كله تنبيه على كون اه وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون
قوله وهو غير المكون من نعمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله
المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير
المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من نعمة الجواب
ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعني ان هذا
الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون
وانه اضافة والغرض منه التزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان
التكوين على ما زعمت عين الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله
ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض المراد بالفعل ما به
الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع
والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد
في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم واردة الملزوم
ويكون قوله كالضرب تنظيرا لاثمينا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل
بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثل له قوله وقد عرفت انفا
لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير
المصطلح نقل عنه فان قواه ليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب
صرح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثثة مع الذات اشارة
الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث

ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثه مع الذات انتهى كلامه والظاهر
 ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكتفي به لزوم من جابوا احد
 صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة متجددة لان الفعل بمعنى
 الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثه لعدم
 الصفة المحدثه لذاته تعالى والارز كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة
 ككونه قبل كل شيء وبعده ومحيا وممينا ورازقا وخالقا والى غير ذلك
 من الاضافات والاعتبارات قوله اذا احتياج اليه يعني ان احتياج
 المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته
 يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجود غيره يكون
 الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون
 مستغنيا عنه وقد بما لاقتضاء ذاته وجوده قبل تفسير التكوين بالايجاد
 اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام
 الزاميا ايضا قوله القدم اما الغوى اه يعني ان اقدم اما ماخوذ من
 القدم الغوى وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية يمش
 بودن فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه
 زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير
 ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم
 سبق العلم فالمعنى اقوى قدما واول من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ
 لزوم قدم العالم فان اشكوا اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون
 قديما كالموجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون
 بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن
 هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته
 حلة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته
 بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى
 قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده

قوله فيكون مستغنا عنه وقد بما
 الخ اقول القائل بان التكوين
 عين المكون قائل بان الوجود
 عين الوجود بان نفس الماهيات
 جمولة وبعد ذلك لزوم القسم
 ممنوع بجواز ان يكون المكون
 والتكوين حادثين مع كون احدهما
 عين الاخر نعم لو كان ماهية المكون
 عين الوجودها زائدة عليه كما قال به
 ازلية وجودها والتكليف والحكماء فعلى
 جمهور المتكلمين ان يكون التكوين
 هذا التقدير ان يكون الماهية
 الموجب للوجود عين تلك الماهية
 الازلية للزوم قدم المكون ومستغنيا
 من الصانع وليس كذلك
 قائل ان ادوم هذا المقام
 قوله فالمعنى الاعلام وتعني تقول
 مما تحب ان اعلام لا يخفى ان كون
 بافاضة اعلام عين المكون لا ينافي ان
 التكوين عين المكون تابعا لارادة
 يكون ذلك المكون تابعا لارادة

عينه اقوى موجوديته من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الغاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك بحكم يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصح دابلا على وجه كون صانعه قادرا مختارا حكم بدعونه الاصحاب من الضروري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبداه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكل غير مسموع لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مقتر الى مؤثر وكل مقتر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالاجزاء لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو لم يستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية آه اى بسير بتفسير الرؤية بالانكشاف لى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مريثا لان الانكشاف صفة المرقى والمصدر المبني للفاعل اى كون الشخص رايا صفة الراى وانما جل السارح على الاول مع ان الثانى محتمل ايضا لتبادره منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه لان

الواجب تعالى الا يرى ان القائل
بانه نبية قائل بتوقف وجود الممكنات
على ذات الواجب تعالى فحيث
يقول لو كان التكوين عين المكون
فاما ان لا يتوقف وجوده على ارادة الواجب
الذى هو عينه على ارادة ذاته في كونه
تعالى اياه بان يستقل ذاته في كونه
عين التكوين وموجودا في العلم
والاستغناء عن الصانع او يتوقف
على ارادة الواجب تعالى بان يكون
ذاته مشروطا بالارادة في كونه
موجودا بالتكوين اعني ان لا يكون
فيلزم الامر الثاني سوى انه اقدم
للمخالف تعلق العالم سوى ان لا يريد
منه قادر عليه اذ لا تعالى ان لا يريد
وجوده بالتكوين الذى هو عينه
فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق

الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما لاخر فعلى
 هذا يكون قوله واثبات الشيء بضام صدره مبنيا للمفعول اى كون الشيء
 مبتدأ لكن قوله في بعد ولنا بالنسبة اليه حجة مخصوصة هي السمة بالرؤية
 يدل على انه مصدر مبنى للماعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف
 تفسير لازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد
 انا ادعها الشمس بحدا ورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا
 كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتح العين كان نوعا آخر من
 الادراك فوق لاويين سميت بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني آه يعنى
 عدم الحكم بانها بعدا تخيلية هو الامكان المفسر بتجاوز ذهن وفرصة
 مع عدم المسامحة التماسل للممتع الذي يكون العلم بامتناعه كسببا اذ يصدق
 عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه
 وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان
 العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه
 تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسميا مكيفا بالعوارض التي هي
 شرط الرؤية يحكم بامتناعه اما النزاع في الامكان الذاتى المقابل للامتناع
 المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول
 ان العقل اذا خلى وقسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال
 ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام
 لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمسا بانظواهر الدالة
 على الوقوع مالم يعم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر
 ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى
 مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جمع
 الطواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى
 على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لما
 في العمل بالطواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان

سواء كان للكون قدما او حادئا
 وبهذا البيان اندفع عن السارح
 والولى الخيال امور الاول ما اورد
 قول اخذ من ان قول السارح
 وقادر عليه غير صحيح لان العالم
 حيث لا يتفلسف ونحصل الحاصل
 حيث لا يتفلسف بمقدور والثاني
 ممنوع والمتمنع ليس بمقدور والثاني
 ما اوردته على الولي الخيال من ان
 ما اوردته الاول في قوله اقدم من
 التوجسبه الاول المعنى المبني حدوث
 القدم بالمعنى الاغوى المبني حدوث
 العالم غير صحيح لان قول السارح
 وان لا يكون للصانع المصطف
 على قوله ان يكون المكون مكمونا
 على ترتيبه على ما سبق لا يكون الى
 المصطف لزم القدم واثبات
 عملا خفصة لزم من انه اذا كان
 ما اوردوا عليه من ان المكون
 لا يكون عين المكون كان المكون
 واجبا بالذات فلا يكون الواجب
 نفسا اذ لا يمتد له اما انه

الذاتي في سائر السمعات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك
بل اكتفوا على أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الاستبا
فعلية البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختيار مسلك الجواز فو
رد عليه أنه إن أريد أن أي أن أريد بالفرق بالبصر الفرق بروية البصريه
جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة يجعل المدعى جزء الدايما
أذ بصير الكلام هكذا أتا قاطعون بروية الاعيان والاعراض لا ما نفرد
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا غروقيين بروية البصر
فهما مرثيان ولا يخفى فسادهما وإن أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفتي
في إثبات الحق اعني كون الاعيان والاعراض مرثيين فاما تفرق باستعمال
البصريين الاعني والاقطع مع عدم كونهما مرثيين لدخول العدم
في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق
أن الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز
أن يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين
أمر آخر قبل أن الضرورة قاضية بأن الرؤية لا تتعلق إلا بالوجود
ولا اختصاص لم يأت من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المط
وفيه أن كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان والاعراض
ضروريا محض تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء إلى أن المرئي
هو الاعراض من الألوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله
رد عليه أن التحيز المطلق آه يعني أن الحصر مما إذا التحيز المطلق اعني
كون الشيء شاغلا للغير سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير
وكونه مقابلا للرئي بل الأمور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز
أن يكون على صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب
الوجود علة الرؤية لا يضر المعلن لأن فيه ثبوت المط وهو صحة
رؤية الواجب لتحقيق وجوب الوجود وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري
محض فلا يصلح علة صحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه أن الائم

هذا المحشي في دفع الثالث فليس
بشي قطعاً لأن ملاحظة الواجب
نعمالي بعنوان خالق العالم وغيره
عملاً يدل على علية ذاته نعمالي
لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق
بينهما في نهما أن لو حفظا بعنوان
مخصوصين بحكم العقل يلزم قدمهما
منهما وأن لو حفظا بعنوان آخر
منهما بحكم به هكذا يجب أن يفهم
قال بحكم ولا محذور ههنا على
هذا المقام ولا ينبغي للشارح في هذا
هذا سوى أنه ينبغي بدل الواو
العطف أو الفاصلة بين عين
الواصلة لأن كون التكوين عين
المكون يستلزم أحد الفاسدين
المذكورين لأصل التكوين لا كليهما
فلا يجعل الوصلة على أو الفاصلة
ومبنى هذه التبيين على زعم
كون التكوين عين المكون يستلزم
كون المكون واجبا بالذات وليس

ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا
لعلية الوجوب اجيب بما مر من اننا علم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية
ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور
اهذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقص بالامور الشاملة للمفهومات
باسرها كالملاهيبة والمعلومية لا المفهومات لشاملة للجوهر والعرض فقط
كالخلقية والكرية مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من السارح
من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح
متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت
يجوز ان يشترط آه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشي
من خواص الممكن الموجود كالحدوت وتساوي طرفي الوجود والعلم
الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية
في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتها وما حررنا لك ظهر فساد
ما قاله الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشي من خواص الموجود
الممكن فدفع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرطه
او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شي من خواص الموجود
والممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعية ذلك الامر
ولا شك انه اذا كان شي من تلك الخواص شرطا لعية لا يكون ذلك الامر
من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا
لو علمت آه يعني لو كان علة صحة رؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن
لتحقق الامكان فيه لكنه يخاف للضرورة قوله وفيه نظرا ونقل عنه
وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية لامكان بشي من خواص الموجود كما
اشير اليه آغا قوله التأثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف
مبنى على ظ ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون
مشتركة والالزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر
في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى

كذلك كما ان قول الفاضلين بانه
وجود الممكن موجود في الخارج
وجوده هو علية لا بوجوده هو ذاته
عليه قطعا للتسلسل كون الوجود
واجبا بالذات لانهم يقولون بانه
نعم الى اوجها المكونات بوجوده
عليها ووجودها بوجوده وهو علية
ومن البين ان الموجد لا يكون ههنا على
بالذات فلتكن الكلام ههنا على
مشكلة ولا يلزم منه ما يدعيه الواجب
في المكون اذا ارادة ليست بموت
نعم يكون قدرته تعالى على المكون
بمعنى صحة ارادته وعدم ارادته
بمعنى صحة الفعل والتكليف
لا بمعنى صحة فعل الشارع وقادر
ان يقال معنى قول الشارع وقادر
عليه قادر على ايجاده لو لا تكونه
بنفسه على ان يجعل ما اذ الغائمين
بان التكون عين المكون على

متعلق الرؤية كما سيحكي يعني ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة
اثبات ثبوتية فرع ثبوت المثبت فلا يتصف به العدم الصرف وما يتركب
منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالعدم لكان صحيحا في نفسه لكن
لا ينتظم بظ كلام الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع اه يعني
ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة
الفاعلية او جزئها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرط لها
فيحوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة
الرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب ثقل عند وانت خبير بان
احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال
ان يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان
ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا اليراد من انه قد صرح الشارح بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا يخفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا
معنى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا
ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
واحتمال الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ويعلم ايضا بالضرورة
ان متعلق الرؤية امر موجود وان المعدم لا يصح رؤيته قطعا انتهى
كلامه لا يدفع اليراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص
الممكن شرطا للوجود على ان جعل العلة ههنا على المتعلق مما يحل بمتن
الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع وجود الرؤية آه
تعليلا للمنع المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوتية لا يضر
فان امتناع وجوده آه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء
من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوتية لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق
مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر
عن الامور الخارجية قوله يرده عليه ان حاصل اه يعني ان حاصل

الغضبية الخارجية لا على المتغيبية
لكنه لا يدفع اليراد الثالث لان
المتكون بنفسه اذ لا يريد الواجب
بالذات بناء على ان مجرد الوجود
الغير البالغ حد الوجوب غير كاف
في الوجود فلا يدفع به اليراد الاول
ايضا على تقدير حمل القسم
على المعنى المصطلح قائل في هذا
المسألة انه محال لا فهم

الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعف فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك خصوصية مدخل في اربعة فلا يصح رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعنى ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب معروض بصحة الملوسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملوسية مشتركة بين الجوهر والعرض لا ينفق باللمس بين جسم وجسم فاما تميز الطويل من العريض والطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو ليس الجواهر التي تتركب منها الجسم وكذا تفرق بين عرض وعرض باللمس فاما تميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملوسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من حلة قابلة مشتركة وهي ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال القاضى المحشى يمكن ان يقال ان صحة الملوسية مختصة بالاعراض فلا تنقض بصحة الملوسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملوسية الاعيان بلافقار على ما حررنا فان تم في الموضوعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء باننا نلتزم صحة ملوسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى فيستلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والشمومية والسموعية وهو سفسطة لا قبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقص بصحة الملوسية فقوى قال انصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال اه يعنى ان المعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلوم انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع لعدم مع إمكان عدم

المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة
 اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتعة معلقا بالاستقرار الممكن
 والسرف في جواز تعليق الممتع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق
 عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة
 والممكن الذاتي قد يكون ممتع الوقوع كالممتع الذاتي فيجوز التعليق بينهما
 بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان
 المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن
 الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولاشك ان امكان عدم المعلول المعلق
 عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب
 الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب
 من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما
 بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف
 استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد
 بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفناء وحين تعلقت ارادة
 الله بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وان كان باغير قلبس
 بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا
 ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم
 الاستقرار كما يفصح عنه بيان السارح قال الفاضل المحسني والحق ان
 التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة
 انعدم المعلول وليس شئ اذا لسك في صحة قولنا اذا اتى اللازم اتى الملزوم
 مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب
 الوقوع لكه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع
 الشرط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وابراد الشرط
 والمشرط وفيه بحث اذا الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر
 لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط وفتامل

قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري آه يعني ان الرؤية في ارنى مجاز
عن العلم الضروري اى ما يكون حاسلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر
لمزوم واردة الالزام وذلك شايع فعنى رب ارنى انظر اليك اجعلنى عالما
بك علما ضروريا وهذاتأويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان
النظر آه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم اضرورى لكان النظر المذكور
بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية
لايحتمل سواء فلايترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم آه علاوة اى على ان
طلب العلم اضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما بربه
ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم الحاضر
المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف قوله ورد
عليه ان المراد آه اى يرد على العلاوة ان المراد بارنى هو العلم بهويته تعالى
الخاصة به والخطاب لا يقتضى العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى
فان من يخاطبنا من وراء الجدار اعلم بوجه كلى لا بهويته الخاصة قبل
ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشف هويته تعالى عند موسى عليه
السلام انكشف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من
الانكشاف فلايد من تصويره ويسان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته
وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المثل اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة
هو انكشف هويته على وجه جزئى بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على
كثيرين كما فى المرتى بحاسة البصر ولا شك فى كونه ممكنا فى حقه تعالى لانه
قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئى
بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفى عدم لزومه الخطاب فان الخطاب
انما يقتضى العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل
وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص واحد فهو من قبيل التعقل
وعاقلنا ظهرفساد ما قال الفاضل الجلى ان اريد العلم بهويته الخاصة
على الوجه الاجالى فهو حاصل فى الخطاب ايضا وان اريد من حيث

الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لاننا لا نعلم انه لا يتصور بدون
 الاحساس اذ ليس للمواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى
 على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي
 في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه
 السلام اختار آه روى انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل
 فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان
 فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب وبو شع
 وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى عليه
 السلام بالغمام وخر واسجد فسمعوه تعالى يكلمه يأمر وينهاه ثم
 انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا اني نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا
 في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعل من هذه الرواية ان هؤلاء
 السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا
 من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده السارح اصلا لان مختار انهم
 كانوا كافرين ولا يتم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم
 الله تعالى بل ترائى لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب
 الصادر من جانب قدسه تعالى بل ترائى كما سمعوا الاوامر والنواهي حين
 السجدة وغشي الغمام كذلك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على
 صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا
 وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قبل ان
 السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخير بان المسموع
 كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه اتا لاتم ان كون المسموع ظاهرا
 كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات
 وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع
 من جانب واحد مثلهذا ما سنخ لخطر العليل وذهني الكليل في وجه حل
 الاشكال الجليل والفضلاء في توجيه مقالات كلها تعسفات تركاها مخافة

للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا آه بمعنى للمعتزلة ان يقولوا نرا عينا انما
 هو في هذا النوع من رؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل
 يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده
 كالبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم
 في النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم
 والشرائط المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
 في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نراهم في هذا النوع من الانكشاف انما
 يصح اوجوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط
 المذكورة لكن الظ من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
 البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري
 عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الارصاد وعندنا لرؤية هو
 الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم
 على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي
 ونحن انما ثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم
 من غير تراض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح آه يعني انا لان
 الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصلت التمدح بنفيها فان
 ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح
 وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانهم لا امتناعها بل لاشتمالها على
 العلم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النقي ايضا من صفات
 نقصه الا يرى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها
 عنهما التمدح لكونهما مقسرون بعلامات النقص من الحدوث والامكان
 والمجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كانت كاملا من جميع الوجوه
 يكون كل مانعي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه
 فيفقد ذلك النقي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون النقي
 صفة كان نقي عنه كمانعي صفات آخر من صفات الكمال ويكون ايضا من

سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق آه اى الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل لامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المسمى من صفات النقص فكما كان النقي قوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفى الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى قوله واما انكسب فيكفيه آه دفع لما سيورد انكم اثبتتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم بط والمزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفي به القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على مسيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب آه يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق اقادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الازيد والانتقص مما فى به يمكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئى لا ينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة ولا رادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا ما قبل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضايهما العلم مسك على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ لا معترلة ان ية ولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكمال واما في الخلق الناقص الذى يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريد العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطى الوجود لامر جزئى فالحال يتصور بوجه جزئى لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضى

العلم بوجه جزئي فكاره محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل
 الاختباري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا
 انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله
 وبه يتدفع ما يقال آه وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال
 المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري
 يتبع النظري اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد طالما بتفاصيل افعاله ولا
 يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
 ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد
 الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال
 المباشرة ايضا فان التمركة اصبعه يتأمل في تفصيل اجزائه عند
 الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بتفاصيل ولا بحركة الاجزاء
 وانكار ذلك مكاره قوله يذبحي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني
 المفعول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الابقاع والاحداث
 امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والالزم التسلسل في الابقاعات فلا يكون
 متعلقا للخلق ثم يذبحي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق
 بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين
 في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقى اذ لا شك ان المفعول يصدق
 على مثل السرير بالنسبة الى التجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال السرير
 انه مفعول التجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى
 صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز
 ان يكون المراد ببعض المفعولات امثال هذا المفعول فلا يتم المقى وهو اثبات
 ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ
 لا خلاف لهم في ان امثال هذا المفعول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل
 للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستند اليه من الاعراض
 مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب واتقيام والقعود ونحو ذلك قيل

لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى
 الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق
 به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا
 من قبيل اطلاق اللازم واردة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث
 يفهم بالاقرينة تدل عليه فيتم لق بلا ريبه قلت لا يتم المق على هذا لتقدير
 ايضا اذا لمق ان جمع الافعال سوله كان على سبيل المباشرة او التوايد مخلوقة
 له تعالى اول وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتولدات كحركة
 المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظ فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق به
 العمل بمعنى ترتيبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال
 المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المق كما
 لا يخفى قوله واماما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على ما لموصولة فلا حاجة
 الى ارادة الاستغراق بمعونة لمقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق
 فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في
 الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا
 من استقامة المقام قوله وبالجمله حذف الضمير اقل اى حاصل الكلام ان
 حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل مامه مدرجه
 فترجيح الشارح ما لمصدره بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما
 ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل مامصدره لا ترجمته
 على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد
 بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه آه
 اى قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجوهر
 والمعنى ان يخلق الجوهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال
 الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما
 خلاف الظ اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى
 منزلا منزلة ان لا لازم بحذف المفعول يدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق

مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق فوله ويمنعون كون الخلق آه يعني
 ان المعتزلة لا يثبتون التسريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون
 كون الخلق مطلقا من اطلاق استحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر
 والخلق الذي يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة اعني
 قوله ان من يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح قوله وهي ان المكلف به امر
 اختياري البتة لانه اذ كان الكل يخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة
 عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به
 اختياريا واللازم بض اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة
 وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطيق ام لا قوله يجوز ان يمدح آه
 حاصله ان الانم السرطبة المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح
 والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون انذم والمدح باعتبار المحلية وان
 يكون ترتيب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتيب
 الاحراق على مساس النار وهو تصرف له في خاص حقه فلا يستلصص
 لمتيها بان يقال لم يرب الثواب على ذلك الفعل ولم يرب العقاب على ذلك
 كما لا يقال لم يرب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح
 استحسانيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه
 كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا نأمن كل وجه والجواب باثبات
 الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجري عاداته آه
 يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد اجري عاداته في تكوين الاشياء بان
 يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث
 حقيق هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القاسم بذاته تعالى لا الكلام
 اللغوي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل
 ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب
 التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه
 بالمدح والذم قال الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى

كُنْ بِحَازٍ عَنْ سُرْعَةِ الْإِيجَادِ وَسَهُولَتِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَكَيْالِ قُدْرَةِ تَمْثِيلِهِ
 لِلْغَائِبِ أَعْنَى تَأْثِيرِ قُدْرَتِهِ فِي الْمَرَادِ بِالشَّاهِدِ أَعْنَى أَمْرِ الْمَطَامِ لِلْمَطْمَعِ
 فِي حَصُولِ الْأُمُورِ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ وَامْتِنَاعٍ وَلَا اقْتِرَارٍ إِلَى مَرَاتِلِهِ أَمْرٍ
 وَاسْتِعْمَالِ آتِهِ وَلَيْسَ هَهُنَا قَوْلٌ وَلَا كَلَامٌ وَأَنَّمَا يَكُونُ وَجُودُ الشَّيْءِ بِالْخَلْقِ
 وَالتَّكْوِينِ مَعْرُوفًا بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ كَذَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ الْعَلَامَةُ
 فِي التَّلْوِجِ قَوْلَهُ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَقَضَيْتُ مَسْجِدَ سَمَوَاتٍ
 قَالَ الشَّارِحُ فِي التَّلْوِجِ التَّحْقِيقُ أَنَّ الْقَضَاءُ أَعْلَمُ الشَّيْءِ أَمَا قَوْلُهُ كَأَنِّي قَوْلُهُ تَعَالَى
 وَقَضَى رَبِّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ أَيْ حَكْمٌ أَوْ فِعْلٌ كَأَنِّي قَوْلُهُ تَعَالَى
 فَقَضَيْتُ مَسْجِدَ سَمَوَاتٍ أَيْ خَلَقْتُهُنَّ وَاتَّقَنَ أَمْرَهُنَّ أَنْتَهَى كَلَامُهُ فَعَلِمَ بِمَا ذَكَرَ
 أَنَّ مَا وَقَعَ فِي شَرْحِ الْعَمْدَةِ أَنَّ الْقَضَاءَ يَذْكُرُ وَبِرَادَةِ الْأَمْرِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
 وَقَضَى رَبِّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ أَيْ أَمْرٌ وَيَذْكُرُ وَيُؤَيِّدُهُ الْحَكْمُ كَمَا قَالَ اللَّهُ
 تَعَالَى فَاقْضِ مَا بَيْنَ يَدَيْكَ فَاقْضِ مَعْنَى تَحْصُلِ إِرَادَةِ الْأَمْرِ مَعْنَى مَعَارِضِهَا
 لِإِرَادَةِ الْحَكْمِ لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي لِلْحَكْمِ وَالْأَمْرِ وَاحِدٌ وَكَذَا الْأَعْلَامُ وَالتَّبَيُّنُ
 كَمَا قِيلَ الْمَرَادُ بِالْقَضَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ
 لِنَفْسِدَنَ فِي الْأَرْضِ الْأَعْلَامَ وَالتَّبَيُّنُ الْفَاضِلُ مَرْجِعُهَا وَاحِدٌ أَعْنَى
 اِتِّمَامِ الشَّيْءِ قَوْلًا بِعَبْرَتِهِ بِحَسَبِ مَنَاسِبَةِ الْمَقَامِ بِوَاحِدٍ مِنْهَا قَوْلُهُ فَهِيَ
 مِنَ الصِّفَاتِ الْفَعْلِيَّةِ أَيْ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْخَلْقِ مَعَ زِيَادَةِ الْأَحْكَامِ يَكُونُ
 مِنَ الصِّفَاتِ الْفَعْلِيَّةِ فَرَجَعَهُ أَمَا إِلَى تَعَلُّقِ التَّكْوِينِ أَوْ إِلَى تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ
 عَقِبَ الْإِرَادَةِ عَلَى مَا عُرِفَتْ فِيمَا سَبَقَ قَوْلُهُ وَفِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ
 أَنَّ قَضَاءَ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ فِيهِ أَعْلَمُ أَنَّ قَضَاءَ اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَ الْأَشْيَاءِ
 هُوَ الْإِرَادَةُ الْأَزَلِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْأَشْيَاءِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِيمَا لَا يَرْتَأَلُ وَأَمَا
 عِنْدَ الْفَلَسَفَةِ فَهُوَ عِلْمٌ بِمَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الوجود عَلَيْهِ حَتَّى يَكُونَ
 عَلَى أَحْسَنِ النِّظَامِ وَالكَمَلِ الْإِنْتِظَامِ وَهُوَ الْمُسَمَّى عِنْدَهُمْ بِالْعَنَابَةِ الْأَزَلِيَّةِ
 الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ لِقَبْضَانِ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّ حَيْثُ جَعَلَتْهَا عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ
 وَأَكْمَلِ الْأَنْتَهَى وَمَا وَقَعَ فِي شَرْحِ الطُّوَالِمِ لِلْأَصْفِيَّاتِ مِنْ أَنَّ الْقَضَاءَ عِبَارَةٌ

غَيْبٌ يَعْنِي أَنَّهُ اسْتِعَارَةٌ تَمْثِيلِيَّةٌ تُشَبِّهُ
 هُنَا حَصُولَ الْمَرَادِ بَعْدَ تَعَالُفٍ
 الْأَمْرِ بِالْمَطْمَعِ عَقِبَ أَمْرِ الْمَطَامِ
 بِالْوَقْفِ وَأَمَّا تَصَوُّرُ حَالِ الْغَائِبِ
 تَصَوُّرُ الشَّاهِدِ فَلَا يَدْفَعُ إِلَى
 الْطَرَفَيْنِ مِنْ مَلَا حِظَّةِ أَمْرِهِ
 مُتَعَلِّقَةً بِمِثْلِ اسْتِعْمَالِ الْكَلَامِ
 الْمَوْضُوعِ لِلْمُشَبَّهِ فِي الْمَثَلِ بِمَنْ فَعَلَ
 اسْتِعَارَةً فِي مَعْرُوفَاتِهِ فَكَانَ أَسْلَ
 الْكَلَامِ هَكَذَا إِذَا ارَادَ شَيْئًا فَيَحْصُلُ
 عَقِبَهُ دَفْعُهُ فَكَأَنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ
 فَيَكُونُ ثُمَّ حَذَفَ الْمَثَلُ وَأَقْبَمَ
 الْمَثَلُ بِهِ مَقَامَهُ وَلَمَّا كَانَ الْاسْتِعَارَةُ
 التَّمَثِيلِيَّةُ الْبَقِيَّةُ بِبَلَاغَةِ الْقُرْآنِ وَأَدْلَى
 عَلَى كَيْالِ قُدْرَتِهِ اخْتَارَ السَّبِيلَ الْكَوْنِيَّ
 عَلَى الْاسْتِعَارَةِ الْمُخْفِيَّةِ كَمَا نَبَوَى

عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجمعة
 وبجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وما خوذ منه فان المراد
 بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي
 مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد
 ذلك لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال
 اهل ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة
 على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
 مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء
 الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره أبو المعين النسي
 في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء
 عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان لبس
 للقضاء الاثنية معان احدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث
 مصطلح الفلاسفة فاقبل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر
 قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي آء يعني انما لم يعسر الشارح القضاء
 بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره
 بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء
 يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذا القائل برضيت بقضاء الله تعالى
 لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة
 وهو المقضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون
 كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء
 بكفر الكافر مع استقباحه قصد الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية
 ربنا اطعنا على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا
 العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء
 بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضى بكفر نفسه
 فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر

بالرضا بكفر غيره ان كان لا يجب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خير
 بان رضا القلب بفعل الله تعالى اه يعنى ان ما ذكره المعارض من انه
 لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى بما لا معنى له اذ تعلق رضا القلب
 بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام
 بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية بما لا ستر في صحته
 ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بتعلق ذلك الصفة من حيث انه
 متعلق ضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا
 بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مأل جواب الشارح
 وما ذكره المعارض بقوله فالصواب اه واحدا اذ يصير المعنى والرضا
 انما يجب بالقضاء المستلزم للرضا بالمقضى من حيث كونه متعلقا له
 لا بالمقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات وانما اختار الشارح
 هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا
 لامن حيث ذاته لان الرضا بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ للثاني
 اذ الرضا بالتعلق انما يجب لتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة
 وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها فاوجه التخصيص حيث
 قالوا الرضا بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الام
 من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه
 الصفة وتعلقها فلذلك هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء
 قوله قالت المعتزلة انه تعالى اه يعنى قالت المعتزلة في التفصي
 عن لزوم النقص والمغلوبة بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا
 منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلافه بخلاف
 المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس
 بشئ اي ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو
 بالارادة التقويضية نوع نقص ومغلوبة ولا اقل من الشناعة حيث
 لم يقع مراد الملك ووقع مرادات الخبيث والخدم كذا في شرح المقاصد قوله

وقيل لا يفهم من الارادة آه اى قبل فى التعصى عن لزوم النقص والشناعة
 على المعتزلة آه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا
 الرضاء به فقولهم يتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول يتخلف
 المرضي عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما يلزمهم النقص
 والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اى ما قيل
 كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند
 المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير
 تفيد بعدم الاعتراض فاقول يتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول
 يتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء
 عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول
 بتخلفه عن المرضي يتخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجمع نعلق الارادة
 كما في ايمان المؤمن وقد لا يجمعه كما في كفر الكافر فانه نعلق به الارادة دون
 الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم يتخلف
 المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا
 لا يفيد ما قاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية
 هو الامر والتهى ولا شك ان مخالفة الامر والتهى لا يستلزم تقصده ولا
 مغلوبته اجاعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم
 من طلب المأمور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو
 الارادة فتخلف المأمور عن الامر يتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص
 والفعلوية بلا ريب قوله او بلاتاثير لقدرته فهو مذهب الاشعري فان
 الله تعالى اجري عاده بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل
 اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته واراثة تاثير في وجوده فذلك
 الفعل مخلوق الله وكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
 او قدرة العبد فقط بلا ايجاب آه ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين
 مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لا في عدم الايجاب والاضطرار انما هو

لا يخفى الخ فيه آه لما كان هذا النظام
 المشاهدا بدع الممكنات عند الحكماء
 فون المعتزلة لم ان يكون العباد
 عند الحكماء
 مضطرين في افعالهم
 فون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض
 افعال العباد من
 المعتزلة خروج افعالهم مع
 القوة الى الفعل نشأ بقرينة مع
 ما في النص ط ب ج د ا ز ج ح ا ن الفيد
 ان الباع ح د الوجوب وعند
 البعض ما ب ا ن ح د الوجوب فلا
 ينافي بين ما نقله المولى الخليل وبين
 ما نقله صاحب قواعد العقائد
 كما لا يخفى كذبوى

بالنسبة الى نفس القدرة وامام تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس
 الا الايجاب والاضطرار وهولنا في الاختيار بالنسبة الى ذاتها ولذا قال
 في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد
 القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور قال في الشرح الجديد
 للتجريد ومذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل
 الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق
 الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة
 بالايجاب قوله وهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظ كلام الحكماء فان
 تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة
 لا فاضة لمبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون
 على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان
 تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض
 مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي
 قاتل المغر يشرب بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه قوله
 والمروى عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام
 وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال
 ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة
 تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع
 القدرتين اه اي قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه
 ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت
 اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب
 من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤزاتا ما وجوز اجتماع
 المؤثرين على اثر واحد فانه بط صريحه قوله بان يجعله موصوفاً
 كما في اعظم النبيم تأديبا وايداء فان ذات اللطيم واقعة بقدرة تعالى وكونه
 طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظ انه لم يرد ان قدرة

ويرد على مذهبه الخ هذا مدفوع
بان كون الفعل طاعة او معصية
كما في لطم اليشم انما هو بالية
والارادة وتلك الارادة الجزئية
مقدورة للعبد اولاً وبواسطتها
كون اللطم طاعة او معصية فهو
بعينه ما ذهب اليه الماتريدية فلا
اشكال على مذهبه لا نفسها

ككنوى

وكذا على القاضي فيه ان الرد عليه
لما ينم لو لم يكن الارادة الجزئية
السابقة على الفعل مراداً على
ايجاد الله تعالى ذلك الفعل
اذ القول بتأثير القدرة في وصف
الفعل لا ينافي ان يكون صرف
الارادة مداراً لخلق الله تعالى
الفعل واذا كفى مجرد المدارية
في نسبة الفعل الى الاختيار
فع التأثير في الوصف بالطريق
الاولى لا يقال الكلام في القدرة
لا في الارادة لانا نقول الاختيار
كما سيجي بمعنى القدرة يجي
بمعنى الارادة الجزئية فليحمل
في كلام المصنف على الثاني ولو سلم
فان تعب العبد قدرة على طريق
الارادة اعني ارادة الفعل واردة

العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالزام عليه ما لزم على
المعتزلة بل اراد ان القدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد
طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه
الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه
وتعالى او مخالفتها فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمقاه يعني
ان الملق في قوله والعباد اه لا يصدق في الاعلى هذين المذهبين فان قوله
للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم وكذا على القاضي
اذ العباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على
الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على
المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الأدلة
لا يجري آه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب
استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق
الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر
عادي كترتب الاحراق عقوب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب
قوله وقد رد ايضا على الجبرية آه اي كما يرد على الجبرية بعدم صحة
التكليف رد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعضة والتاديب لان فائدة
التكليف طلب الفعل او التزك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل مساس
التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة
العبد تأثير في الافعال لم يقد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعياً
لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى
ذلك الفعل ترتيباً عادياً وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي بصير
الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه وبصير
علامة الثواب والعقاب قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن آه
مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال

فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع
 ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث
 نعم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل
 بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة
 الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بيراد السؤال
 الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقص ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار
 واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما بني على العرف
 او المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها
 في انفسها والافهم الامر ان عديان لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا
 في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز
 وقوعه فليزِم انقلاب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن ارادته تعالى قوله
 وانت خير بان الاعداء الازلية به يعني ان تعميم ارادته تعالى ليس الا
 بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث اذلية فلو كانت مسبوبة لارادة
 لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور
 فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده
 ما في شرح المواقف العدم ليس اثرًا معمولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده
 اليه انه لم يتعلق مشبهه بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر
 يقتضي حدونه كما في الوجود فليزِم ان لا يكون عدم العالم اذلياً واما
 الجواب بان الازم كون اثر الارادة حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على العدم
 كتقدم الاجهاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم
 حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان
 مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى قاهلاً مختاراً
 على كون العالم حادثاً واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا
 اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحاً لان
 يكون اثرًا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء

الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال
 سائر الجوارح بل شاملة لافعال
 القلوب كما في الايمان المقصور
 تأمل
 فلو كانت مسبوبة لارادة الخ اقول
 لما يمكن ذوات الممكنات مقتضية
 لشيء من الوجود والعدم والاولى به
 كان كل من وجودها وعدمها
 لعلة خارجة وقد قالوا ان علة
 الوجود هي ارادة واجب الوجود
 وعلة العدم عدم ارادته الوجود
 ولا شك انه تعالى مختار في كل
 من الارادة وعدمها فلم لا يجوز ان
 يقال انه تعالى اراد في الازل عدم
 شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا
 ان اثر الفاعل المختار حادث
 بالضرورة فانما هو في الاثر الموجود
 لا في المعدوم بل الشارح نبه على ان
 عدم ارادة شيء من الوجود والعدم
 انما يتصور لنا لان علام الغيوب
 لا اله الا ان يريد الوجود او العدم
 فلي تأمل
 كلبوي

على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف
 ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود
 بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعتي يتعلق الارادة بالعدم الا
 ان تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث
 فانما يستند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله
 والا يمتنع آه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة
 هبة الوجود وعدمه في الحقيقة هبة عدم المعلوم ومن هنا ظهر وجه آخر
 لعدم كون العدم اثر الارادة لا المعلوم لان الارادة لا تملك وجوده وعدمه ايضا
 عليه يلزم توارد هاتين مستقتين على معلول واحد قوله والمعتزلة
 لما جوزوا التخلف عن الارادة آه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد
 عن ارادته تعالى اذا كان متعلقا بفعل غير جائز لانه ارادة تفويضية يجوز
 تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال
 عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال للعباد يستلزم الجبر لانهم يقولون
 لانهم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والايمنع بل يمكن وجوده وعدمه
 لان التخلف ممكن نعم يدعى على اكثرهم السؤال بتعميم هبة تعالى فان
 تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكتر لان ابا الحسين
 وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
 فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه
 المقدمة اي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار
 كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا
 او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل
 وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى
 ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطا بقاله حتى لو خالفه بوجه ما
 لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل له لم في جعل الفعل واجبا وسلب
 القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلبه

الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجنداء اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجنداء الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو الحق ههنا لان الحق نقي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فليزِم الجبر فالشيخ الاشعري يسلم ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيحكي تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلم يضر حوايلزومه ولا بعدهم لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كافي قدسى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا التمايقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى از حد دور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن من احد طرفي الفعل اما مطلقا وعند وجود الداعي ولكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يمل على عدم كونه مجبورا في الافعال

قوله لان الارادة متفرعة من
تعالى الحق اقول العلم الذي تفرع
عنه الارادة هو العلم التصوري
لا التصديقي والالزام الدور الباطل
ان الوقوع تابع للعلم التصديقي بالوقوع
سبق ان الوقوع والوقوع تابع للارادة
فلو كانت الارادة تابعة للعلم
التصديقي بالوقوع لزم كون العلم
التصديقي تابعا لنفسه وهو دور
باطل فالصواب ههنا الاقتصار
على قوله لان الارادة الازلية تابعة
لاختيار العبد في نفسه لان يقال
من اراده انما اراد الله تعالى فعل العبد
او من اراد ان العبد يختاره فبالايراد
في الازل ان العلم التصوري
فالارادة الازلية كما تنبع العلم التصوري
التعلق بذلك الفعل او الترك وهي تابعة
لا العلم التصديقي المتعلق بوقوعه ايضا
فلا شك

الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور
 قطعا لما نه تعالى موجب بالنسبة الى لارادة وغيرها من الصفات وان كان
 مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول
 بكونه مجبورا في الاختيار لاني لافعال الصادرة بتوسطه تأمل قوله
 توجبه النقص بالعلم ظ بان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم
 عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها
 اختيارية باتفاق من المتخصصين قوله واما بالارادة فبني اه اي النقص
 بالارادة تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى
 في الازل وجوده يجب والامتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة
 عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق
 على وجود الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل الحلبي ان النقص وارد لو كان
 تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده
 والامتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار
 حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل
 الايجاد وانما لما في له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق
 الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار حاصل
 الجواب ان الاختيار عبارة عن الممكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء
 لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته
 تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق ارادة الله بكل
 من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل
 تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية
 ولا يتصور القبلية والبعدي في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر
 عن تعلق علمه تعالى وارادته ازلية فيتحقق اوجوب والامتناع قبله
 فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب
 عن النقص بالارادة بان المرجح الموجب في فعاله تعالى هو ارادته المستندة

هذا لا يثبت الايجاب آه اقول غاية
 ما ثبت بذلك هو ضرورة بشرط
 الحصول وهو لا يثبت في الاختيار لا
 يرى ان الله تعالى بشرط كونه ظاهرا
 مخالفا بالضرورة والا لا يتم
 التقيضان وذلك لان العلم التصديقي
 لا واجب تعالى يستحيل تعلقه
 للواجب تعالى لانه جهل فهو انما
 بخلاف الواقع لا يمتنع كونه وتوهم
 يتعلق بالواقع بشرط كونه وتوهم
 يتعلق ان تعلقه بشرط كونه وتوهم
 بناء على ان تعلقه بشرط كونه وتوهم
 وقوانين العلم لا يمتنع ان يتغير
 فكان علمه جهلا لا يمتنع ذلك فغاية ما
 لو لم يقع اوقع من ذلك فغاية ما
 ضرورة وقوعه لا يمتنع ذلك فغاية ما
 وقوعه وهي ضرورة وقوعه لا يمتنع ذلك
 وهي لا يجب كونها لفاعل موجبا
 ولذا قد عرفت الدليل المذكور بافعال
 لا يمتنع فعله وعمله من ادراكه

الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه يارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً قوله تأمل نقل عنه ولعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعاً على شئ تابع لله ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القلبية الذاتية لا الزمانية فلا يجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم وهو متفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران والترتيب المحض دفع لما يتوهم من ظ العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان لقدرة تأثير فيه وهو مناف للمحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم به بهمة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومعنى لم يوجد لم يوجد والترتيب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لانه يحكم العقل بان لقدرة مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بهمة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقاً وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبدية في تأثير القدرة الحادثة

سيما حين ثبوت انتفاء بالقواطع انما حكم البداة بالدوران والترتب المحض
 كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة
 جعلها متعلقة بالفعل وذلك لصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل
 لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى
 ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة
 بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا يوجد الفعل واما صرف الارادة
 وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة الله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو
 لدانها فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير
 داع لها و مرجح كما عرفت في ردة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص
 احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما
 ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله
 كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
 واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان
 افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد
 بمعنى ان الله يوجد ما سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادة
 تعالى بتوسط اختياره و ارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها
 يتمكن من الفعل والترك و ارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد
 الطرفين وتفرغت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى
 ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفتا لئلا
 بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا يوجد الفعل ثم تعلق ارادة الله
 تعالى بوقدرته يخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف
 الالات اليه تعقيا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة
 وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون
 العبد خالق البعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما
 بين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احدا المتساويين فان قيل

ايضا بل جمع التعريف ولا كلام
 يتعلق بذلك واما الكلام في الجبر
 حيث الارادة الجزئية فله صواب
 ان يقول واما الذاهبون الى مذاهب
 الاسناد والقاضي فليهم ان يقولوا
 ما ليس من العبد هو الارادة الكلية
 لا الجزئية ولا يلزم ايجاد العباد
 بعض الموجودات لان الجزئية
 تكونها عبارة عن تعلق الارادة
 الكلية بجانب معين هي من مقولة
 الاضافة وهي من الامور الاعتبارية
 لا من اعيان الموجودات او هي من
 قبيل الاحوال المتوسطة بين
 الموجود والمعدوم كما قاله الصدر
 في التوضيح فحينئذ لا يلزمها الجبر
 لا محضا ولا متوسطا وبهذا عرفت
 ما في كلامه من هذا الخشبي من التوضيح
 بلا تأمل ويمكن حمل كلام الخيال
 على ما ذكرناه من

اذ كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فافائدة التكليف اذ الارادة يتعلق
 باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا يتعلق الارادة ببناء على
 ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف وقع هكذا فهو حسن
 يصير ذلك داعيا يتعلق ارادته وترجيحه فيصرف لبقدرته والدواعي
 اليه فيخلق الله تعالى لفعل عقبيه عادة وباعتبار ذلك يتعلق اعني يتعلق
 الارادة المترتبة على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للنواب والحاصل
 ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها
 وعلما بحسنها وفعالها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان
 الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدره
 متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في لايجاد
 لا وجودها مع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعاقب الارادة ان تعلقت
 ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة
 وان تعلقت لحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا الوفاء فيحتمل يعلم
 قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو يتعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم
 يقبحه يستحق المؤاخذه وان لم يخلق بعده فارقيل تلك الارادة التي من
 شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله
 تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخوفة لله تعالى والعبد مجبور
 في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها
 كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته
 بطريق الايجاب والالزام حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون
 مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم
 كونها بالاختيار والسرفيه ان الارادة المخلوقة فيه مطاعة من غير ان تكون
 متعلقة بالحسن والقبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق
 خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة آما
 وقيل في بيان معنى صرف القدرة وبغيره لصرف لارادة ان صرف القدرة

عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن
 القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيبيح في بيان ان الاستطاعة مع الفعل
 من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصدا كنساب الفعل وانما قلنا
 بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها
 فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصدا لا كنساب لانه
 سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء
 على نفسه قوله وليس بشيء لان قصدا لا استعمال اي ما ذكره صاحب
 القيل ليس بشيء اما بيان معنى صرف لقدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي
 ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على
 القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
 على ماقرر عليه رأي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله
 بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد
 المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل
 اجنى الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين
 فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخر بحسب وصفه فيجوز ان يكون
 القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه
 اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك
 رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا
 وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه
 قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول القاء في قولك
 رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل تعقيب
 مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة
 الى صرف الارادة تعقبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل
 لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمنع وجوده بدونه اذ هو
 من الاسباب العبادية التي ليست سببتهما الاوهمية فكذا التعقيب قوله

والا فالقدرة اه اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع
 الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قبل عليه
 فتح لا شركة اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لا يكون الشركة
 في مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل
 مجموعهما مؤثر في قدور واحد مع انه مذهب اقيح شركة من مذهب المعتزلة
 لانه يدل على قدرته تعالى غير كاملة في الابداد بل هو ناقصة محتاجة
 الى الاطانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه
 لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته
 على الممتنعات قوله واپس شئ اه اى ما ذكره لبس بشئ لان كلا
 من المؤثرين اعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بemale من دخله في التأثير
 على الالتم انه اقيح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور
 يجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها لبس اقيح من نفى دخل قدرة الله بالكلية
 وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق
 قوله ولا يجرى في ملكه اه قبل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا
 على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدريه وهو ادخل في الفهم ونظم
 للمعنى كما لا يخفى قوله اى حلة عادية وهى ما يدور عليه الفعل وجودا
 وعدما كائنا ما كان مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تأثير
 الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس
 لا يستلزم تحقق الاحراق فا قال الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق
 بين كون القدرة حلة عادية وبين كونها شرطا عاديا لبس شئ وهذا عنده
 الشيخ الاشعري حيث ينفي كون سائر القدرة الحادثة التاثير فتسميتها
 حلة او شرطا مجاز قوله ولك ان تقول اه هذا ما وقع في كلام الاسدى
 من ان شان القدرة الحادثة التاثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها
 بقدرة الله فتح تسميتها حلة او شرطا حقيقة فا قال الفاضل المحشى من ان كون
 شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم

انما ينقون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير قوله يشير الى وجهه
الذم في ترك الواجبات يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضيقه لقدرة فعل الخير
بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق
بالقدرة والارادة بل هو متعلق بعدم القدرة والارادة على ما مر من ان
الاعدام ليست متعلق المشبهة والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل
بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات
كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا لتضييع فقط وانما
فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند
تهيئ الأسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة
والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيئ الأسباب والميلان
الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب
فيه لكسب القبيح بالاتفاق وبما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق
الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد
الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى اوسهو من العبد ونحو
ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لظن الشارع لانه
حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم
والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر
لحصول التضيق مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح
ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد
المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم
لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد
ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفر الان ذلك الخطر مما لا يمكن
الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يستال
ويحاسب لقوله تعالى وان توبوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله

وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا قوله
وهو لا ينافي اه اى كون التضيق سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي
ان يكون وجه الذم في فعل المتهبات شيئا اخر اعني صرف القدرة اليه
على ما ينبغي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمدها حيث قال الا انه صرف
قدرته الى الكفر وضع باختياره اه وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك
الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم
والعقاب فيه مغاير لما في فعلها قوله هذا الكلام الزامى اه اى هذا الدليل
على وجوب المقارنة دليل لزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير
القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة مابقة على الفعل يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها مع عدم لانه يستلزم
التخلف الاثر عن المؤثر والاى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب
اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون
الاستطاعة محتمل اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى
يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت ان الاستطاعة
عندهم اما حادثة او شرط عادية له وعلى التقديرين يستحيل وجوده
بدونها فادع اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا
يجوز تقديمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما
يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقا
وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة
فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظ
قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل
لعدم بقاء الاعراض قوله فلا تنقض بقدرته الله اى حين اذا كان مقارنة
بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقص بقدرته الله
تعالى وتقرير النقص لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة
الله تعالى او قدم مقدوره اذا الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من

حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما
 باطلان بل قدرته اذلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق
 القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متمتعة في القدرة الحادثة لكانت
 متمتعة في القدرة القديمة ايضا كنا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان
 القدرة الحادثة غير باقية لاتهم من الاعراض فهي متمتعة بالبقاء والا لزم قيام
 المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
 بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا واما فلا يلزم من تقدمها على وجود
 المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن
 ممكن يكون تحيزه تابعاً لتحيز شئ اخر والصفات ليست كذلك قوله
 حاصله انه ليس نفي وجود المثل اه يعنى حاصل الجواب ان مدعى الشيخ
 الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وليس نفي وجود
 المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب
 المقارنة لان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على
 ما هو مذهبهم في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد
 الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفي بحث اه حاصله
 ان نفي المثل السابق داخلا في دعواه اذ مذهبهم ان لا قدرة قبل الفعل
 ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق
 على حصول الفعل والالزام تكليف العاجز الى ما ستعرفه فالتراع بين
 الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ وصحابه
 القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل
 فثبت من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاء وبهذا ظهر ركازة قوله
 لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل
 انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد
 الامثال واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبق بقاء الاعراض
 فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التليف كما لا يخفى

قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون اه حاصله انه انما يلزم قيام العرض
بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون
عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينزعه
من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ
فان الكيفية النفسانية من حيث استحكاها في موضعها ولو تعاقب
الافراد والامثال تسمى راسخة ولبس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج
كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قواه لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة
الاولى لانتفاء الشرط اه انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون
وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ
القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور الاعتبارية
المتناسبة قول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين
على السوأبنا في ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست
مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالنظر ان الشارح
اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا
لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الامام الرازي اه
قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي
هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء هي
قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط لتأثير برمتها ولا شك
انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة
الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعدلة ارادوا مجرد القوة
فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما يقل اه دفع لما ورد على ما قال الامام
الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال

انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع
ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة بجميع
شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب
الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها
اي بسببها كما هو رأى المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو رأى الشيخ
مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه
قوله وفي كلام الامدى اه اي وقع في كلام الامدى ان القدرة الحادثة
من شأنها التأثير واتمالم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى
حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا في التأثير وروح لا اشكال في صحة
ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير بما يعم الكسب كما لا يخفى قوله
بمعنى تبعيتهما في التحيز انما يفسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام
العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فن قال الاولى ان يقال بمعنى
اختصاص الناهت بالمنعوت او التبعية في التحيز لم يأت بشئ قوله
والا فليس اه اي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل
فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس
بان يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون
بين الامرين القائلين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة
للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه
قد مر ذكرهما في الشرح قوله يعني ان للمكلف وصفا اضافيا
اه يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون
اسبابه وآلاته سالمة عن الافة والعاته يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دالة
على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر
عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب
والالات قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف مم يعني
واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له

لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف
 ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث
 يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة
 وصفا ذاتيا م واللام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار
 متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة
 اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى
 يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما نسخت لطري الكليل وذهني العليل
 وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة
 وصفا ذاتيا فم واللام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخل في تقرير الجواب
 وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق
 بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا يتم ان الاستطاعة وصف ذاتي له
 واللام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب
 انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا يتم انه لا يصح تفسيرها بسلامة
 الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة
 اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب
 انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى
 ما فيه اما اولافلانه ح يصير قوله واللام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه
 مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب
 اه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
 على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة
 بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى
 عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والا قرب
 ما افاده بعض الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز
 وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم
 تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه

بحيث سلت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف
والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو
صفة اعنى كونه بحيث سلت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة
وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى
من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطا بق الواقع اياه هذا خلاصة
ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله
في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام الخ اى تحرير محل
النزاع على ما هو رأى المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازى
جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان
ابالهب قد كلف الخ قد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز
ولم يثبت نص يرجح به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله
فهى مخلوقة الله ابتداءً ونازهاً ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك
ان يكون جميع التكليف عنده تكليفاً بما لا يطابق على ما سيذكره المحشى
ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله
الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة
المقارنة قوله ما يمنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ولا يمكن
من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر
او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران
الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه آه فان ما علم الله واراد عدمه امتنع
وقوعه وان كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله
فالاولى لا يجوز آه اى التكليف بالمتنع الذاتى لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من
المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك
بانه اوضح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بط لان طلبه فرع تصور وقوعه

ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور تصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والالم يكن ممثعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزواج تارة تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزواج ليس اربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله والثانية لاتقع اتفاقا آه بشهادة الايات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز عندنا آه لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجهاد وليس كذلك قلت فرق بينهما بان الجهاد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز وقوع آه فان من مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولولم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه آه يعني ان قولنا التكليف مما يتعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من لعبه واقع عنده كيف وهو مخالف قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ونحن لا نقول به لابعدها آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكره فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة الى المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقربينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف للمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا قوله ولك ان تأخذ ههنا اي لك ان تأخذ كلا لقولين على الاطلاق بلا قيد ههنا بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجوز في جميع مراتبه لان الاطلاق

لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لخصه من الحقيقة
محتمل لخصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم
رجلا واكسى رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم
فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان
يكون في جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما
الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من
قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله
وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقاصلا قوله وقد
يقال ان ابا الهب آه يعني ان ابا الهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق
النبي عليه السلام بجميع ما علم بحبثه به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم
بحبثه به ان ابا الهب لا يؤمن به ولا يصدق به فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه
لا يؤمن به وان يصدق به في ان لا يصدق به وانه مح لان اذعان الشخص بامر علم
في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا
كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه
يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيبه
في الاخبار بانه لا يصدق به فمع وقوع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته
فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز آه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه
لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا
يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يدعي عدم التصديق لعدم العلم به بتصديقه
مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري
لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم
ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا
وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدق به في ان لا يصدق به بان
انما ان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار

بأنه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا
 ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا
 فلا يتم كالا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العنصرين ويمكن
 الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم
 بحجته به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه
 التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة
 الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب
 اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان
 الايمان الاجالي في حقه غير مستلزم للمع وانما المع هو التفصيلي ووجوبه
 مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمع انما يكلف به
 اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو علم الله تعالى واختاره للرسول
 لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لا يؤمن من قومك الا
 من قدامن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا
 عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن
 قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد
 جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص
 قوله لو صح هذا التقرير آية ما ذكره الشارح بقوله وحملها نقض تفصيلي
 منع للملازمة وما ذكره المحشى نقض اجالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته
 بط لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف
 بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا
 لم يلزم من فرض وقوعه محلكه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى
 حيث اخبر عنه بأنه لا يؤمن قوله مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية آية دفع
 لما يتوهم من ان المدعى ان لاشي من المتولدات بمكسوب العبد والدليل
 انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة
 بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر والقائم بمحلها والالم الحاصل من

ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع اننا نعلم بالضرورة ان
 حالسا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالة بالنسبة الى المتولدات
 الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا يمكن من عدم
 حصولهما فعلم انه لا اكساب في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم
 تمكن العبد آه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل
 مباشرة ما يوجب حصوله فهو م وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب
 حصوله فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكسبا
 للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله
 اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات
 قال الفاضل المحسني يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة
 الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى
 حصل فيه الممتد زمانا فالتقدير على دفع امتداد هذا الالم في ذلك
 الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة
 هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتدائه فظهر من ذلك ان لا اكساب
 للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بحصول القدرة ولذا
 لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة
 زمانا فانها قائمة بحصول القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس
 على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام
 او هن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق
 حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا يمكن على ان نضرب
 ضرونا شديدا فيحصل الممتد وضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة
 غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فانا بعد متحقق الضرب لا تقدر على
 عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها
 لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له
 من دلائل قوله واو لم يقتل لحاز ان يموت آه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع

بوجود الاجل وعديمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة قوله من غير قطع
 بامتداد العمر آه على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش
 الى امتداد امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه
 ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يموت
 لكان القتلى قاطعا لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو مح والحواب ان عدم
 القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت مح كذا
 في شرح المقاصد قوله اي لم يوصله اليه يعني انه تعالى لما قدر القتلى
 على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل في
 لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القتلى على ما زعم الفاضل المحسني
 حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة
 النسخ هكذا ان القتلى قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ
 ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اي المعتزلة
 والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله وحاصل
 النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه المتى من هذا التحرير بيان الفرق بين
 مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان
 بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان
 الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور
 خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير
 الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه
 ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
 ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول
 ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السؤال
 والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختصار ان المراد زمان بطلان
 الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ما علمه وقدره بطريق القطع
 وح يصلح محلاً للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف

العلم عن المعلوم لجواز ان اعلم بتقديم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي
 لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون آه يعني ان قوله
 لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فعني الآية لكل
 امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون
 عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط
 بالشرط ح غير ظ وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون
 معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون
 عطوف على قوله ولا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى تبيّن بذلك على ان عند
 مجيء الاجل كما يتمتع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع
 التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلمه مع
 اوجاع الجمع بينهما عدم ما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند حضور
 الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة
 للذين يعملون السيئات بجهالة الآية ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح
 التلخيص انه عطوف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون
 ولا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب
 ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته غارد على سوداء
 ولا يضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انت خير بان هذا المعنى حاصل
 بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط
 والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بدعي آه يعني ان
 المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاشتهادات المذكورة
 في بيانتها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجّة على تنبيهاتهم حيث قال احتجبت
 بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجّة ويمكن ان يقال فيه اشارة
 الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره انفاضل المحشي من ان من ادعى
 الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون
 بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجبت آه مبني على مذهب

الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه
فلبس بشي لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول
من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه اولا
القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاؤها انتهى
والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو في كونها
مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي
الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن ابرش
يقول انها حوادث لا يحدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من
فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد
الشريف قدس سره في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه
يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل
فيه الحياة من غير تقدم وناخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف
انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما
اربعين مثالا والاخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قد عمره
اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله
انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته
يصير سببا لثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة لسبعين قوله
او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني ان المراد بان الطاعة تزيد
في العمر بانها تزيد فيما هو المقي الا هم من العمر وهو اكتساب الكمالات
والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة
الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة اه حاصل الخلاف ان
الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه والانس فيه
اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة
ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني الموت

والمفتول لبس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا
فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صناعه قوله فيناوله افسر الاكل
بالتناول ليناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر اى قد يفسر
الرزق بماساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان حلالا او حراما
من المطعومات والمشروبات او اللبوسات وغير ذلك وهو التعريف المعول
عليه عند الاشارة قوله فعلى هذا اى فعلى هذا التعريف يلزم
ان يكون العواري رزقا لانه بماساقه الله تعالى فانفع به قوله وفيه اى
في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان ياكل
شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينفع به احد من غير جهة الاكل وينفع به
الاخر بالاكل قوله ويوافقه آه اى يوافق هذا التعريف قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على
الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يناوله لا يمكن اتفاده على
الغير قوله وقد يقال اى على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق
على المنفق مجاز لكونه بصدد قوله والا لخلاى وان لم يكن المراد
المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى تحسلا تعريف الرزق
عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا
كما سيحى في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اى قوله فم
يندفع بملاحظة الحيثية اى حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة
الحيثية اى مملوك ياكل المالك من حيث انه مملوك بان يكون ما ذونا في اكله
ما اورد من انه يتنقض التعريف بخبر المسلم وخبره اذا اكلهما مع حرمتها
فانهما مملوكا كان له عند ابى حنيفة رجه الله عليه فيصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل
لبسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب اه قيل في شرح نظم
الاوحدى ان الحرام لبس بملك عند المعتزلة فم اندفاع النقص بالخبر
والخبر يظ لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان ظ قوله تعالى

وما من دابة اه اتعا قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة
او يقال ان الحكم على اكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله
بقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك
وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم
ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمتنع
ذو العقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاولح والا
فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاحلال لان الدواب لا يتصور
في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون
الاحلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الاحلالا بقريضة ان النزاع
في رزق العبيد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فمح يكون
ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحال لا مطلقا
فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب
عنه اه اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني
بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه
اعرض عنها واستغل باكل الحرام بسوا اختياره واما القبض عن التعريف
الاول فغير مندفع حيث اعتبر وافية الاكل قوله على انه منقوض
بمن مات ولم يأكل اه اى على ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام
مرزوقا وهو بطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لاحلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون
مرزوقا وهو بطل بالاية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المسألة فهو
جوابنا عن تلك المسألة فان قالوا لا تم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع
بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من اكل الحرام
وهذا القبض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير
مرزوق بالاية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت كونه خلاف
الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله

وايضا فيه فوات مقابلة ما اه اذلا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين
وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظ مع ان المفهوم من الايات والمعلوم
من التحاورات وجود المقلبة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ائود
الح وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى
واما ائود فهديناهم الح لامتناع حله على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحيابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحيابهم العمى
على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ائود
قد دعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدها
فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل
ان يكون الح اى ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي
ويكون المعنى واما ائود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى
على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم
وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقها
على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية
حاصلة لهم واستحيابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها
فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا
الح اى ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم
مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعنى ان كل فلا يصح
تفسيرها به قوله وايضا يقال في مقام المدح اه يعنى انه يقال
في مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية
والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات
طريق الصواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي
ذكره المحشى اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق
الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب

من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات
 المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله وما يقال الخ اي ما يقال ان البيان
 وان لم يستلزم لحصول الهداية لا انه يفيد الاستعداد التام بحصولها
 وهو فضيلة في نفسه فيحوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد
 الجاصل منه فدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه
 منعمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون بمدحة قوله وفيه
 بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن
 في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول
 وهذه المقارنة لا تنافي ككونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها
 في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
 فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي
 مهدي بمعنى انه لا يفرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق
 لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وح لاوردلها البحث قوله نعم
 التمكن آه اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه
 عام لكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين قدره حتى
 يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني
 لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق
 بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى
 لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك
 قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالآية بانه يتنافى التفسير بخلق الاهتداء
 ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم
 حصوله فلا بد من الصرف عن التق والجل على المجاز فهي محازما عن
 زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على ما
 يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال آه اي
 يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره المشايخ

مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي
 وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافات بينهما قوله اذا اصلح آه
 اى الاتفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر قوله فان قلت
 بل الاصلح آه اى بل الاتفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم
 المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى الميزتين قوله وان اعتبر جانب علم الله
 تعالى يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الاتفع جانب
 علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان
 ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزله بصرة واما اذا اعتبر في الاتفع جانب
 علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق
 الكافر الفقير عدم الخلق والامانة وسلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال
 المذكور اجلى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب
 الاصلح وجوب الاوفق للمعصية فلا يرد عليه شئ مما ذكره الشارح والمحشى
 وقدر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنية انما يكون
 في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث
 يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزام البخل والسفاهة والجهل الملح على ذاته تعالى
 على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى
 للمنية في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطالبه اذا لم يمكن له تركه وانما قيد الاصلح
 المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله
 تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعم المقيم له
 فان ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر له اذ لو كلف بمحتمل ان يبطى
 ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجب آه
 يعنى لان ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم
 العليم بعواقب الامور لا يكون مخالفا عن المصلحة وان لم يكن اصلح
 بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية لمصلحتهم واما الاصلح
 الى العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله

وان لا يفعله رعاية المصلحة آخر قوله قيل عليه المعتزلة آه اى قيل عليه ان
ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف
مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاء الحكمة على
ما قال الزمخشري في انكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فالك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن
حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما
كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز
ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة فى كلامه
على انه آه يعنى ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى
يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضاء الحكمة ووجوب عدم المغفرة
عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب
على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى
ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم
فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو
الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك
ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها
والوقوع مع فى حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم الملح للمع ولو سلم
ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلازم انه يلزم جواز ترك
الاصلح لان تجوير ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذى
هو ان تغفر الله لهم لا ينافى كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار
مع على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به
والمعلق بالمع محال ولو سلم جمع ما ذكره الكلام مع جمهور المعتزلة لاعم
الزمخشري قال الفاضل المحشى ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل
ان فى كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان
الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب

الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت
الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضائه الحكمة وفيه بحث لا نالنا انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك
واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك
واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق العبد
فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه
ايضا تردد على ما ذكره المحشى قوله وههنا بحث آه اى في الجواب الذى ذكره
الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء
الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك يخل وسفه
وجهل يستحيل على الله فيجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه
لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله
اللهم الا ان يقال آه اى اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد
بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة
من وجوب اللطف كمشة الرسول وعقاب العصاة وثواب المطيع والعوض
على الايام والاصح لاننى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم
بمواقب الامور قوله قبل معناه اقتضاء الحكمة آه يعنى معنى وجوب
الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين
الذين ابطالهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم قوله
وجوابه انهم آه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه
الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه
الحكمة نقضا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم الملح كون ترك ما يقتضيه
الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون
صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب
الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى
لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لإشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة

واما نحن معاشراهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة
 ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصلح لا نطلع عليها
 وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن
 والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي
 وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات
 وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من
 في الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اى ليسندون الفلاسفة
 ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاكل في الازل
 قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه
 الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول بكيفية الصواب
 في ترتيب وجود الكل منج لفيضان الخير والجلود في الكل من غير اتباع
 قصد وطلب من الاول المحقق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتأخرون
 آه اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا
 المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز
 ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل
 الطرف الاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا
 نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيب
 بان الوجوب آه اى اجيب عما قاله متأخرو المعتزلة بان الوجوب محرد
 تسميه اذ يكون مع محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة
 وذلك ليس من الوجود في شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح
 قوله والعجب آه اى العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما خبر به
 الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان
 والكوز والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل
 وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
 متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي

اوجبوها على ذاته تعالى من الاصح والالطف والثواب والعقاب بزعمهم
 مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس قوله لانه
 المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم
 اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على
 بطلان كون الحسن والتعجب الاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن
 والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم
 ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولان العقاب بالانفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان
 المعتزلة لا ينفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما
 قيدنا بالامكان الظ من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية
 من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان
 الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن ح لا بد من
 الاستدلال عليه اذ لا تم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم
 لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل
 بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في المستعاضات
 العقلية الذهنية اي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل
 العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه
 موقوفا على اثبات الصانع وكونه علما قادرا في ابطال العقل بالنقل ابطال
 الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله
 بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى عمرو على العراق
 من غير سيف ودم مهراق اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية
 وهو ان يطلق لفظه معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التأويل
 على راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون
 في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض
 علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روى
 عن احمد بن حنبل رضي الله عنه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهول والبعث

عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في المشتعات العقلية
 ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه
 من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان
 الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك
 ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على
 السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا
 كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يدها ميسوطتان
 اي هو جواد من غير تصوير يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار
 احراقهم بها العرض في اللغة يمش آور دن فتفسير العرض بالاحراق
 تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم
 على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال
 بهذا الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال
 بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون
 عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت
 لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا معنى به الا العذاب الذي
 هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الغاء آه
 يعني ان الغاء يدل على ان ادخال النار عقوب الاغراق متحقق بلامهلة
 ومعلوم ان عذاب القية متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت
 قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمته
 الدنيا في جنب ازمته الاخرة اقل قليل فقلقلتها استعمل الغاء فتأويل لا داعي
 اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي آه ذهب الصالحى من المعتزلة
 وابن جوزى الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفهية
 ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال العاضل المحشى
 قدروى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه
 السلام وان بعض الاجار قد صار بابسا حتى اتقطع ماؤه عنه خوفا عن

يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله
تعالى قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتآلمها
انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح
ويصدر عنه الافعال الاحتيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاداً خلق الله
فيه ادراكا يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لاجداداً ولذا قال
الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعاً
من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة فوله وامان تعذيب المآ كول آء دفع
لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزأؤه من بطونها
وفواصلها ايضاً سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة
في الجوف او في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله
قالوا ان اعيدت الوقت الاول آء اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه
لواعيد فان اعيد وقته الاول ايضاً اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم
مبدأ لامعاداً لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث
وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والاى وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض
المشخصة للشيء فاننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان
غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولاً بان اعادة آء
هذا جواب باختيار الشق الثاني يعنى اتا تختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك
لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا تم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه
اعادة العين بالشخصات المتغيرة في وجوده الخارجى ولا تم ان الوقت من
الشخصات المتغيرة في الوجود الخارجى فان زيد الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من اتا نعلم بالضرورة ان الموجود مع
قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
فهو امر وهمى والتغاير الذى يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج والاى وان كانت الوقت من الشخصات يلزم

ان تبدل الشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي الشخصات علة لتخص مفاير لما سبقه وهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي الشخصات علة لتخص كان حاصله في الوقت السابق مع الشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البديل جائز لا نأقول فمحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال يحتمل ان يراد آه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لوجعل المستدل مطلق الوقت من جملة الشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة الشخصات ان وقت الحدوث من جملة الشخصات فمح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لا نأقول هذا مع انه كلام على السند آه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص آه وعدم افادته المعلن لبقاء المع المجرد اعني لان ان الوقت من الشخصات الخارجية بحاله مد فروع ماته لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة الشخصات المعبرة في الوجود لان المعبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة شخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجودات اي اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختبار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولانم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ المعاد لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق

بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان
 حشر جمع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان
 اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة
 ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة
 تخلل العدم بين زمانى الوجود لانه يستلزم ان يكون الزمان زمان فحلاصة
 الجواب الثانى 'اننا نلزم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ
 لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة
 المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال ولا يعاد فلا اعادة للمعدوم
 بعينه لم يتم الجواب الثانى قوله وقالوا ايضا الواعيد المعدوم آه اى قال
 النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين
 الشيء ونفسه ضرورة ان الوجود سابقا بعينه الوجود لاحقا بل تفاوت
 وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال يستدعى طرفين متغايرين والالزم
 تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الوجود بعد العدم غير
 الوجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه
 قوله واجب منع الاستحالة آه اى لان ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل
 انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في
 الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمانى
 الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح
 تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
 بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا
 ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه
 بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث
 فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل
 هذا الاكليس شخص ثوبامعينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى
 على ان الوقت ليس من الشخصات المعبرة في الوجود فلا بد من اعادته

فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجوير التمييز بين الوقتين آه أي وقد يجاب
بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدم ونفسه لأن التخلل الملح
وهو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
لأنه إذا كان يكون الشخص المعدم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء
والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء شخصاته في كلا
الحالين فيكون اعادة المعدم بعينه لبقاء الشخصات والتخلل بين الامرين
المتغيرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت
الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا
الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان
حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين
مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين
الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغيرين بالذات وايضاً هذا الجواب
غير مبني على عدم كونه الوقت من الشخصات بخلاف السابق وذلك ظ
قوله وايضاً لو تم ذلك آه جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من
ان اعادة المعدم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص
من الاشخاص زماناً والالتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود
في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث آه أي فيما ذكر من
الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص
المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين
الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف
لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المق
ان اعادة الشخص المعدم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص
ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ وأما
في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين السببين
والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين شيء ونفسه

في الشخص الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك
الشخص ونفسه بخلاف إعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم
وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به
التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ
الاختلاف آه رد على قوله وقد يجاب آه وقوله ثم لا يخفى اه رد على قوله
وايضا لو تم ذلك آه قوله ذهب بعضهم الى إعادة آه يلزمهم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف اظ قوله تعالى ونفخ في
الصور فصعق من في السموات والارض الا ما شاء الله قوله واجيب بان
الهلاك آه وكذا مثله يسمى قناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل
من عليها فان على الاعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك لكل
اى للاجسام والاجزاء بنحروجهما عن صفاتهما المطاوعة منهما وقال
حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل
على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكلات
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا
بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه
يصيرها لكافي وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله
تعالى يحفظه الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية لى
هى الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت
فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات
والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى
قال من يحى العظام وهى رميم قل يحىها الذى انشأها اول مرة
فانه صريح في ان المحشور هى الاجزاء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيده
ما قال المفسرون في آية نزلت في ابي بن خلف خاسم النبي وتاه بعظم
قدمه وبلى ففتته بيده فقال يا محمد عم اترى الله يحى هذا بعد ما رم فقال نعم
يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ووسم تولد المولود من الاجزاء الاصلية

لما كول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون
 الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم النوى
 كما ورد في الحديث الصحيح قوله وانفساد في الوقوع لافي الجواز
 يعني لا اعتبار للاحتتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على
 امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح
 المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه
 على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهر مجردا على ما هو مذهب المحققين
 او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة
 عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر
 لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن
 المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرتها في الهيئة
 والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره
 هيئة وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خير بان دعوى آه يعني ان ما يدعيه
 المعارض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بدله من دليل لم لا يجوز
 ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه واهل المدعى
 يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية
 وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي في تعلق الالم
 بالجلد غير معقول اذ القوة الالامية تكون في الجلد فهو محل الالم قطعاً وفيه
 انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظ الفساد اذ الالم في الجلد الذي
 لا حياة فيه وان اراد انه آله وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح
 في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الحلبي رد عليه
 ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق
 لان المراد بالاجزاء في كلام المعارض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ
 هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لان يكون
 جلده مغايرا لجلده قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ سواء كان

نهر ا على ما في رواية او حوضاً على ما في رواية اخرى قال البيضاوي
 روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيدري فيه خير كثير
 ماؤه احلى من العسل وايض من اللبن والين من الزبد وابر د من الثلج
 وقبل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف على ما روى
 من ان الصحابة قالوا يا رسول الله ابن نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا
 فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض
 في المحشر قال الامام الرازي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر
 حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان
 في الموقف يأتي به في الموقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا
 كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له
 طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب
 ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظم وحاصل الدفع
 ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم
 لا لدفع الظم قوله ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له الخ دفع توهم
 وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظم
 مع ان الظم لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة
 الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب
 والنجاة عن النار قوله اولا يعذب بالظم الخ اي من شرب منه
 وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظماء بل يكون عذابه بغير ذلك
 فان ظ الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد
 من الاسلام عياذ بالله ولا يتم ان الظم لازم للتعذيب بالنار قوله فوجهه
 ان يطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط
 فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان
 ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض
 وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى

المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولا اجدر انتهى كلامه وبهذا
 اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا
 لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف
 المتأخرة آخر زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم قدما زمانيا بل المناسب
 ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر
 ووجه الدفع انه يحسن الامر باطلب في المتأخر للاشارة الى ان الطلب
 فيه اقدم واجدر قوله والقول بان تلك الجنة اه يعني ما قبل انه
 كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان
 بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام قوله
 برد عليه اه الخ وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال
 من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل
 انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى
 اهبطوا مصر فان لكم ما سئلتهم قوله اي تخلقها لاجلهم
 الخ توجبه للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل والجمع تامه
 بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون
 علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الان قوله فان قلت يحتمل
 ان يجعل آه يعني ان المعارضة لمذكورة انما تتم لو كان الحمل تامه واللام
 للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين
 مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان
 المستقبل فغير الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله لان جعل
 الجنة كائنة وحاصلة لهم لان نفس الجنة غير كائنة لهم الان فلا معارضة
 وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل
 نجعلها كائنة لهم والمق واحد قوله قلت يمكن ان يقال آه يعني
 ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل
 الدار كائنة زيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن

فيها اولم يحصل فعنى نجعلها للذين تمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها
 ولا يخفى ركاكته لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك
 عنه على ما يدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس
 الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنه لهم في الاستقبال قوله واما
 الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن النظم على حمل الجعل في الآية على
 التمكن بالفعل والمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن
 فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجي فعدول عن اللفظ المتبادر
 من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيدا متمكنا
 فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال آه اى يرد على الاستدلال
 انه مشترك الارام بين الفريقين القائلين بوجودهما الان والمنكرين له
 اذ المرد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان الان اوفى المستقبل ومعنى الآية
 كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصيرها الكا بعد وجوده فيصح ان يقال
 لو وجدنا لوجب هلاك اكل الجنة تحقعا لعموم قوله تعالى كل شئ هالك
 الا وجهه لكن هلاكه بط لقوله تعالى اكلها دائم فوجودها في الاستقبال
 بط قوله لا الموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود
 وقت نزول الآية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد في الاخرة
 خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ في الآية
 الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الاخرة فانها دار البقاء
 وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الارام انتهى وفيه انه ان اراد
 ان معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو البطلان وان اراد ان المراد ههنا
 ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء
 كما هو ظ كلامه فتقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فمخفى ايضا
 تخصسه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين
 واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثل قوله تعالى خالق كل شئ آه
 فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه

خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعني ان المراد هو الدوام التجدي آه يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العلم زمانا يعتد به وهذا لا يتنافى طريان العلم عليه وانقطاعه لحظة وانما حل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه المحشي لان الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار واما لدوام الحقيقي فاثبت بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انهما يبحث ببقائهما على العلم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والاتقطاع قطعا قوله ولك ان تقول آه اى لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العلم مطلقا والمراد بدوام اكليها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شئ آه هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعدد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العلم ولو لحظة واما على ما قبل من جريان العلم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح قوله اى المقتضى منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر آه حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الخير والجهمة والجسمية خارجة عن الكبار فلا ينحصر في التسعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكساف من انه لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا علمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انها حرامان

يؤيد ما ذكرناه أنه وقع في رواية أبي طالب المكي أن الكبيرة سبعة عشر
 وينها إلى أن قال أربعة في اللسان هي الشهادة الزور وقذف المحصنة
 واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان
 وما في اللسان إلا تعليمها وتعليمها قوله هذا مخالف لفظ قوله تعالى آه
 فانه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر إذ لو كانا امرين اضافين
 لم يتصور ح اجتناب الكبائر إلا بتذك جميع المنهيات سوى واحدة هي
 دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد قوله
 والتوجيه ما سيجي أي توجيه الآية ما سيجي في الشرح من أن المراد بالكبائر
 جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الأنواع المندرجة تحته أو بحسب افراد
 القائمة بافراد المخاطبين على ما قبل من أن معاقلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
 الاحاد إلى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى أن تجتنبوا كبيرة ما تنهون
 عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به
 أنواع الحقيقة فيكون إشارة إلى الجواب الأول ويحتمل أن يكون المراد به
 الافراد الخاصة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون إشارة إلى الجواب
 الثاني ولا يخفى أن كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال
 أن تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على أن الآية لا ينافي
 بكونها اسمين اضافيين فإن أكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث
 النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمر أن منهما ودعت نفسه إليهما بحيث
 لا يتمالك فكفها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب
 على اجتناب الأكبر ولعله هذا متفاوت بحسب الأشخاص والاحوال ولذا
 قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه هذه
 جلالا يعني أنه ليس المراد بالاستحلال هذه جلالا لأنه نفس تكذيب
 الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال
 لا اجماع مع مخالفة الحسن آه فانه فان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
 بل متافق فقد أثبت الميزة بين الميرتين قوله لا نأقول آه يعني أن

الحسن انما اثبت المتزلة بين الكفر المجاهر والايمن لا بين مطلق الكفر والايمن فان النفاق كفر مضمردا خصل في مطلق الكفر فيكون نفي المتزلة بين الكفر المطلق والايمن مجمعا عليه قوله وقيل ان المراد اى قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في اجماع لغة م عليه قوله وهو غلط اى ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمن يعنى ان المراد بالايمن الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في التهي واسعار الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذ كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كالكناية عن نقصان ايمنه الذاتي كانه الحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعنى ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب ان المراد آه يعنى ان الآية متروكة اللفظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا آه جواب آخر يعنى ان اللفظ وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن اللفظ والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقريظة سابق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل اه يعنى ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائى آه يعنى ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة

في كونهم فاسقين والاى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حجة فيما
 لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان و ايس كذلك
 فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقيل الايمان اجماعا بين الفريقين
 قوله الجواب انه محمول على انه مصروف عن الظ بمحمل الترتيب على
 سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا تراعى في كفر مستحله او بحمل الكفر على
 المعنى اللغوي وهو السراى من ترك الصلوة فهو سار لعمة الله غير شاكره
 ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مناركة للكفار
 في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا
 فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه
 الاستدلال آه يعنى ان تعريف المسند اليه سواء كان الجنس او الاستغراق
 يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم
 في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعنى الكون على العذاب فلو
 لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي
 معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائى يعنى ان المراد
 حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريته ان شارب الخمر مغذوب
 مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصر اداء
 يجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعنى ان
 المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود
 للكفار والحصر ادعائى مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصلها الا الاشقي
 الذى كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اه اى انما عبر المص
 عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على
 ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق
 الكفر على ما ذكره في شرح المقامعدان الكافر ان يظهر الايمان فهو
 المنافق وان طره كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك
 في لا اوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة

فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري
وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي
يظن عقابه هي كفر بالاتفاق فهو الذنديق قوله فلا يرد ما قيل اه اي
اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل
ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي اه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك
والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة
وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقيح العقلي مع ان مذهب اهل السنة
ان الحسن والقيح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن
وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون
بمقتضى الحكمة والحسن والقيح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا
الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع
الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة . قوله على
انه يجوز ان يكون اه علاوه عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله
لا يحتمل الاباحة قول بالقيح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون
عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا المقيح العقلي الذي هو
استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلا يستلزم القول بالقيح
العقلي قوله نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل اثبت للمعتزلة منوعا
اما على الاول فلانا لانم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
ليجوز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لانطلع عليها
وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي
ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار
قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية
وكبعده عن رؤية الله تعالى في الجنة والمحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا
لم لا يكتفى بالتفرقة الدنيوية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب
الجزية عليه واما على الثاني فلانا لانم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية

لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان
 قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد
 سبق تزييفه واما على الثالث فلا ما لانتم ان اعتقادا لا بد يوجب جزاء الابد
 ولا بد لاتبائه من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لانتم ايجابه جزاء الابد
 فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد يظن ان
 الضمير آه اى قد يظن ان الضمير المنصوب في تخصيصونها راجع الى الايات
 والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الايات والاحاديث بالصغار
 والكبار المقرونة بالتوبة فيه رخص عليه بان هذا التخصيص مع كونه
 عدولا عن الظ بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
 يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبار
 المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما في
 عنه المغفرة وما ثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالنسبة
 ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبار
 المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة
 ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة
 واما انه لا يصح التخصيص بالصغار فلان مغفرة الصغار عامة للجميع
 فلا معنى لتعليق بالمشية المفيدة للبعضية قوله والصحيح ان الضمير
 للمغفرة آه اى ما ظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان
 الضمير المنصوب في تخصيصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة
 الله للعصاة بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما
 يتحقق بالنسبة الى الصغار والكبار لمقرونة بالتوبة دون الكبار الغير
 المقرونة بها ولا يخصصون الاية المذكورة بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة
 حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من
 الصغار والكبار لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغار دون من يشاء
 وهو مرتكب الكبار الغير التائب فلا اشكال فاقبل انه لا فائدة في ارجاع

المضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم
 الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع
 الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها
 بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس
 وانه لغفور الرحيم وانه كان غفورا رحما وغافر الذنب ونحو ذلك والايات
 الواردة بالتعليق بتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية
 هو اصحاب الصغار والكبار المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء
 ويغفر لمن يشاء اي يعذب الكفار واصحاب الكبار الذين ماتوا قبل التوبة
 ويغفر لاصحاب الصغار والكبار التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة
 بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الايات بها او لا تأمل
 فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا آه جواب للاعتراض المذكور
 اي على تقدير ان يكون المضمير للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان
 كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغار جميعا
 بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا تم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب
 على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فيصح
 التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس
 سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغار عندهم اصلا ولما
 ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية واما الصغار فيعفو عنها
 عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل
 يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغار فيعفو عنها عندهم
 صغار المجتنب عن الكبار فلا ينسأ في قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفى
 الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرده ذكره ههنا آه اي انما
 استطرده الشارح ذكر نفى الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفى
 وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا رد التمسك المعتزلة بهذه الايات
 الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب المعاصي والا فلا دليل له ههنا

لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله
والجواب ههنا اي جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات في مقام
نفي وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كبرت النصوص آه وحاصل الجواب
ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبن او يعفو عن كثير
ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغار والكبار المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة
المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين
لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا
بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من
بين عمومات الوعيد جمابين الادلة قوله وفيه جواب آخر الخ يحتمل
ان يكون معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة
وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز
التخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام
جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد
من ان القول بالاجباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف
كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم الجنة كذلك
مع انهم داخلون في عمومات الوعيد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
قوله بل كذب متنف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم
في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو بطل بالاجماع
قوله اقول لعل مرادهم الخ اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف
في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد قال لا ثق بحاله ومقتضى كرمه
ان يثني اخباره على المسبية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة
بالشبهة وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعاهم فلا يلزم الكذب
والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف
فيه لو لم يلبق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمسبية قوله ويجوز العقاب

على الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد
بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعى بمعنى عدم الحزم بالوقوع
وعدم الحزم بعدم الوقوع فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز
العقلى فانهم متفقون فى ذلك على ما صرح به السارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع
عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعنى انا حكمنا بالجواز الوقوعى
ولم نهزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل
باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احدا الجانبين من الوقوع
او الالاقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤخذ فلا يرد ما ينوهم ان غاية عدم وجدان
الدليل التوقف لا الحزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار
كاف للجواز وانما التفتقد فى دليل يعين احدا الجانبين من الوقوع او الالاقوع
قوله وما ذكره السارح من الادلة اه يريد ان المدعى مركب من جزئين
احدهما انه لا قطع بالوقوع والثانى انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التى
اوردها السارح انما اثبتت الجزء الاول من الدعوى دون الثانى مع ان الخصم
اعنى المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب
وانما تخالفنا فى الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب
ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك السارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن
اثبات ان ادلة السارح انما اثبتت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشى بالتأمل
فاستمع لما تبلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعنى قوله تعالى
وبغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب
على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى فى جنب الكفر فى قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع
اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون متى شاء الله تعالى فى حقهم المغفرة
اصحاب الصغيرة المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ارا حياء
الصغار والكبار متحقق والاحياء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك

ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزاء الاول من المدعى ونما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بطلان جماع وبطلان تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ح ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت بالاية خلاف المدعى فعمل ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فمحلل الخصم ان يقول ان محتجب الكبائر لا يبق له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزاء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشى وللفضل ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملل اذ كله اجاث منشأة سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفروا عنكم سيئاتكم ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المحتجب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فيصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجنبوا الكفر تكفروا عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متعينة بل هي امامقيدة بالمشية كما هو رأى اهل السنة واثوية كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجبة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله وله لم يحمل الكبيرة الخ دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف

ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان يجتنبوا الكبائر فكفر الصغار
ان نسياً فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً وحاصل الدفع انه لو لم يحمل
الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية
بل ادليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة
لانه ح يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغار انما هو على تقدير
الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون
الاجتناب ايضاً للعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا
هو التحقيق المق الذي وجده الحاطر الكلب والذهن العليل وللأفاضل
ههنا كلام يتعجب عنه ذوالافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل آه اثبات
لحمل الكبائر على الكفر وهو بطلان قوله لانه يجوز مغفرة الصغار بدونه
بما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال
العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف
الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة واية الغفران المعارضة
لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص
المحتملة ففيه ان تعارضهما م لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر
من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم
اصحاب الصغار واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع
لا ينافي المشية فاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبنية على المحكمة
قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا تراعى في وقوعه قوله لا يقال
ان مرتكب المكروه يعنى ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان
الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق
اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه
قوله لان الملازمة اي لانما لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة
يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الأدنى وهو مرتكب المكروه
لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيم مثل

التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان
الشفاعة المصدر لمبنى للنفاع اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب
المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لا حرج فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم
ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر
مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض آخر مثل
الصرط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق
العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه
وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله
وهي تعم الكبار اي الذنوب تعم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار
وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهاا اذ اثبت عموم الذنب للصغار
والكبار وما اذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه
السلام صغيرة قطعافلا يكون برهاننا وان كان الرأيا للمعتزلة لعدم استحقاق
العذاب بالصغار عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل
الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا
لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة
الحاي يدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار
خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي
تفجير الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي
عدمها تفجير حالهم وتحقيق يأسهم قوله لكن لا يدل على انها آه يعني
ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن
لا تدل على انها في حق اهل الكبار وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع
هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بهما مطلقا ولاها المحل المخلاف فاذا ثبت
اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان
حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على

الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكسائر امر آخر واما في الثاني فلان المراد
 انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة لترامية مبنية على
 مذهب الخصم قوله ظ الآية ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية
 ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة
 مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرة وها عن الظ
 وحوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا يفي حجة قوله
 ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق
 لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس لثانية العاصية فيكون
 معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية
 في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها
 بوجه آخر بان يحكي الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظ
 بعيد عن المقام فليس بشئ لان الوجه مانع بكفيه الاحتمال العقلي وهو ظ
 قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام
 لسلب العموم لا للعموم السلب كذا في شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان
 النفس آه يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى
 لا تجزى نفس عن نفس آه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها
 راجع اليها فيعم الضمير ايضا للعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص
 قوله ويمكن ان يجاب آه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم
 الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في
 رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها
 موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي طرأ
 عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز
 ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم
 الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه
 ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير فيها ايضا راجع

الى نكرة واقعة في سياق النفي واپس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب
معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الحلبي لا بد في الاستخدام من
المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين
في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو
النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي
مختصر بن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب
الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال
صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا ياكل رأسا ولبس
بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي
كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة
قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من
الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح
في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه
اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير
راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون
قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعته فيعم ذلك الضمير
كما يفهم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته
لا تساعد قبل وجه البعد في الجملة ان الضمير ارجع الى النكرة لا يجب
ان يكون نكرة فانه اخلف بين التهمة ان الضمير ارجع الى النكرة معرفة
او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة
يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتب عن الكبيرة ثم لانه
اذا لم يجتب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون
تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو
بالنسبة الى صغيرة المجتب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة

فيان الشارح غير تام ومآله القاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني
 على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغار مطلقا عندهم على ما قال
 في شرح المواقف فقيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك وهو ظ قوله
 وتأمل لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم
 فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون
 بتخفيف العذاب فيه فعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها
 ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله
 فيه منع ظ لجواز اه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله
 عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا
 تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبني هذا الاستدلال
 على ان العمل اه لانه على تقدير تساؤل العمل لتلك المنهيات يكون معنى
 الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات
 كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير
 تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فاعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب
 كبيرة بل كباثر فيدخل مرتكب الكبيرة العاقل بالصالحات تحت الحكم
 فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل اه يعني
 ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم
 خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول
 الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اه
 خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اي
 لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب
 الكبيرة وان كانا مخلصين في النار فلا يزيد الجزأ على الجنابة قوله وهذا
 الدليل الزامى اه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح
 العقليين والافناء اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم
 قد يقال على التصرف في ذلك الغير وهذا مح في حقه تعالى لان الكل

ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين
 وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي وجه حسنه
 علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الابرار السابق
 الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون
 بالتساوت في العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله قالوا لولا
 الخلوص اه اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم يتفصل عن مضار
 الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها
 خالصة عن الغير قوله فيمكن منعه اه اي يمكن منع قيد الخلوص
 ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبار في النار
 وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف
 على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول
 ذلك ثم لجواز ان لا يخاف الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع
 فلا يحصل له فرح كذا في شرح الموقف قوله لكن خلوده اه استدراك
 يدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود
 الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه
 الدفع ظ . قوله لا يتم ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل
 فيحتاج الى انتقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد
 واما ما قيل من ان الايمان في قوله قع اتو من لك واتبعك الارزلون ظ
 في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي
 بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة
 او التعدية بانلام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون
 مكذوبا وجعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعنى بالباء لاعتبار معنى
 الاقرار والاعتراف معنى كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه
 والاعتبار معنى اذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه
 فدل ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله يعدى باللام

ويتعدى بالباء انه يعدى باللام باعتبار معنى الازعان والباء باعتبار معنى الاعتراف فاقبل انه خاف في جعل الايمان متعدياً بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف لبس بشيء قوله اي يحصل فيه منسوية الصدق اه يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى لبس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوباً الى الجزء او المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة لمقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانتكار المفسر بكونه يدنو وانما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بخبراي لانه مستلزم الازعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وان المعبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلية في التصور ام في التصديق المنطقي فرضى الشارح انها داخلية في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور او ان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بكر ويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانتكار وبؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما بين ماهو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان انطوائاً للنسبة فتصديق والاقتصور وعنده بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلها بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الازعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جهار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فانه لا يقينا بوجود العالم خالياً عن الازعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين آتيناهم

الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال ويجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
 ظلموا وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين يعني كون اليقين الخالي
 عن الاذعان حاصلًا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر
 الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع
 عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله
 حترج بذلك رئيسهم ابن سينا آه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان
 ان ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في
 كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو كونه است يكي فهم كردن واندر
 يافتن وآر ابتازي تصور خوانند ودوم كرویدن وآر ابتازي تصديق
 خوانند قوله ان قلت يلزمه آه اي اذا كان التصديق عند ابن سينا
 هو اللغوي المعبر عنه بكرویدن يلزمه احدا الامرين اما اندراج يقين
 السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم
 انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي
 عنهما وكلا الامرين بط بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين
 آه يعني ان النقص انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو علم لا تالانم حصول
 اليقين بدون الاذعان ولا يتم ان للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الاذعان
 فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا قوله بقى
 نه هنا بحث وهو ان المعنى الذي آه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر
 عنه بكرویدن بعينه معنى التصديق المطلق والحال ان المعنى المعبر عنه
 بكرویدن قطعي والتصديق المطلق عام شامل للظن والجهل ايضا
 بالامفاق لان المطلقين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند
 العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا تو سلا بذلك التقسيم الى بيان
 الحاجة الى المطلق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف
 من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقولات
 والمطنونات ومنها القياس الشعري المتألف من الخيالات فلو لم يكن

التصديق المطلق عامالم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله
 وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما الحق ان الايمان تصديق
 بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرویدن و راست
 دانستن وينافيه التوقف وانتردد قوله ولذا يكتفى في باب الايمان آه اي
 ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بكرویدن امر قطعي يكتفى ذلك في باب الايمان
 الذي هو التصديق الباطن حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا
 يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر يتناول الظني
 والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد نعم قد نص على
 ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امر اقطاعيا واما
 كون التصديق المنطقي امرا يقينا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه
 بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه مبرمج في ان
 المعنى المعبر عنه بكرویدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون
 الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امر اقطاعيا بخلاف
 لما ذكره الشارح في التسليم في باب المحكوم به من ان المراده بالايمان معناه
 اللغوي واثم الاختصاص في المؤمن به فعنى التصديق هو الذي يعبر عنه
 بالفارسية بكرویدن و راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي
 جعله المنطقيون احدا قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر
 الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعترف في الايمان بعينه التصديق
 المنطقي تأمل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان
 القول بان المعترف في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف
 ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين
 في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكر العوام من هذا القبيل قد فوع بما نقل
 عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور
 العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر
 معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة الى ان الكفر آه

يعني ان ما ذكرهم هنا مخلف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اى في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشئ من امارات التكذيب في الظن وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد وان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العلم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العلم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله نجعل كافرا نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظن فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظن قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطلقا للمؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا منافي لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارح جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارح جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا وفي حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله هذا منافي لما عليه المتكلمون من ان النوم فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه منافي لبقاء الادراكات الخاصة حالة اليقظة

وعلى التقدير التسليم فأنحاز لمحلبيهما ثم على ما ذهب إليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل قوله والذي هو أى فى حالة النوم والغفلة أى بمعنى أن الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة إنما هو فى حصول ذلك لتصديق فتلك الحال أى حال النوم والغفلة إنما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافى أن يكون نفسه حاصلاً قوله وأما حال الحضور فليس كذلك أى دفع لما يتوهم من ظ قول الشارح والذهول إنما هو عن حصوله من أنه يدل بظاهره على أن لا ذهول عن حصول التصديق فى غير حالة النوم والغفلة مع أنه ليس كذلك وإنما المتنى فى تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع أن مراد الشارح أن حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال الحضور فليس الذهول لازماً لها بل قد يذهل منها كما إذا كان التصديق حاصلاً ولم يلاحظه ولم يلتفت إليه فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت إلى نفس ذلك التصديق قصداً قال الفاضل المحشى لكن الظاهر أن عدم الالتفات إلى ما حضر فى القلب لا يسمى ذهولاً لأنه لا عرفاً انتهى كلامه وفيه بحث لأنه قد نص الشارح فى التلويح أن الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أى وقت شأ وهذا صريح فى أن عدم الالتفات إلى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً قوله ولذلك آه أى ولاجل أن الشارع جعل المحقق الذى لم يطره عليه ما يضاذه فى حكم الباقي يكفى الإقرار مرة فى العمر لمن هو قادر عليه مع أن الإقرار جزء مفهوم الإيمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فإن قلت إذا كان الإقرار مرة فى العمر كافياً فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط أنه يجوز صدور المنافي له عند الإضطرار بخلاف التصديق فإنه لا يحتمله أصلاً قوله على الإمام أى إمام محله وقرينه وبلده ليحروا عليه الأحكام من ترك الجزمة وحرته دمه

والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركاءه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤثما عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا الجنة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالقرارح لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من السار من كان في قلبه شقال ذرة من الايمان قوله لدلائها على ان محل آه يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فللدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والسجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق القريتين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في السرعة لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكاة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذا كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثاله من غير استفسار وبيان مع ان من امثل امثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان واتماوقع الاحتياح الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قل الي عليه السلام لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصل الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد به يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ثم لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم

منها ان محل الايمان للغوى القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز
ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله لا نزاع في ان الايمان
اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام
بخلاف الايمان بالمعنى للغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فباتظر
الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا
يدل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن
بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه الغوى وهو
التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل
وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل
في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه
الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه
يتمم اه يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون
ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون
معناه هل شقت قلبه وعلت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي
ليزيم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان قوله
والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان
بمجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص
الثلاثة الاولى للاول وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم اه
يعني ان استدلال الكرامة بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار باللساني
فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير
منقول في الشرع عن معناه الغوى الذي هو التصديق اللساني ويرد
عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل هم لان النصوص المعاضدة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خير بانه لو قرر
قول الشارع فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق اه بانه انكم اذا قلتم
ان الايمان هو التصديق وتقيم النقل عن المعنى الغوى وجب عليكم

ان يجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان الان اهل الثقة لا يعرفون
 منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحتسب قوله يرد عليه انه ليس المعتر
 اه يعنى انه ليس المعتر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون
 المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملًا او موضوعًا لمعنى سوى التصديق
 القلبي مصداقًا للنبي عليه في العرف واللعنة بل المعتر عندهم في الايمان
 هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء
 منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي وللغوى للفظ الايمان ولا شك
 ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالاته على التصديق القلبي مصدق
 للنبي عليه السلام في العرف واللغة بل لاربية وان لم يحصل له التصديق القلبي
 قوله فيبطل ما قبله اي اذا قلنا معنى كون اللفظ الدال معتبرًا عند
 الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي وللغوى يبطل ما قبله على الكرامية
 انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالاته على التصديق القلبي فلامعنى
 لاعتبار تلك الدلالة واعتدائها عند عدم المدلول اذا الغرض من اعتبار
 الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علمًا على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول
 متحققًا لامعنى لاعتبارها مع الكرامية يعتبرونها ويحملون المقر الغير المصدق
 مؤمًا وانما قلنا يبطل ما قبله اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع
 لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقًا يجب ان يكون
 المتلفظ بذلك اللفظًا مؤمنًا لغة وشرعًا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه
 اولًا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقًا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة
 حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اه تقرير لما سبق
 من انه لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعنى نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة
 ولا اعتدائها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان من
 الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققًا
 يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ
 المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجرى عليه الاحكام التي يجرى على

المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا اه تأييد لقوله نعم اه اى
 قال الكرامية من اضمر الانتكار وظاهر الادعاء يكون مؤمنا لغة وشرطا لتحقيق
 اللفظ الدال على الذى وضع لفظ الايمان باذاته الا ان يستحق ذلك الشخص
 الخلود فى النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو متق من اختيار
 دلالة واما قوله ومن اضمر الادعاء اه فذكره استطرادى لادخل له
 فى التأييد المذكور قوله يسمى اى يطلق لفظ المؤمن اه اى ليس
 المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقيق مدلوله
 اللغوى كما يفهم من ظ العبارة والالزام ان يكون مدلوله لغة بمجرد الاقرار بل
 المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق
 القلبي كما يطلق الغضبى والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة
 عليهما اعني الاثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفى المواقف ان الاقرار
 اه قال فى المواقف لاتزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة ولا نزاع
 فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظ وانما التزاع فيما بينه وبين الله تعالى
 ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعنى قوله فالتصديق امامعنى
 هذا اللفظ او هذه اللفظة لدلالاتها على معناها انه حقيقة فى الاقرار
 قوله لا يقال لعلهم يجعلون الخ هذا الاعتراض بعد ما صرح فى الحاشية
 السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير
 وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب
 الرقاش اه فعند الرقاش يشترط مع الاقرار المسترفة القلبية حتى لا يكون
 الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب
 بالاختيار قوله رد آخر على الكرامية اه يعنى ما ذكره الكرامية
 من ان الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليه الاجماع
 وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لما نع قوله
 لا على المص اه اى ليس رد اعلى المص ومتابعيه على ما توهم من انه رد
 على المص حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المتعقد

على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رداعليه
 لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون
 مخالفا للاجماع على ان قول الشارح 'ايضا صريح في انه رد آخر
 على الكرامية قوله كافي قوله تعالى تنزل الملائكة الخ فانه عطف
 الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا
 في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام
 واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي
 في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفيضا فليس مما نحن فيه
 قوله لان جزء الشرط اه تعليل لزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني
 لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق
 والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا
 قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام لاختتام الوحي واتمام
 الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكرره بحسب
 كثرة متعلقاته اي امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن
 بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم
 فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فتعلقات الايمان
 التفصيلي متزايدة بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة
 بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق
 واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله
 وان لم يتكرر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور معدودة لا زيادة
 ولا نقصان في ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل ان اتكرر بهذا
 الاعتدار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد
 كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال له
 علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات
 منكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة

ازداد التصديق المتعلق بها لاحتمال كماله لا ينفي قوله وقد يتوهم ان
 حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصل ما قبل ان الثبات والدوام على الايمان
 زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك
 العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء
 لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه
 ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ قوله
 وقيد فع بان اه اي قيد فع النظر المذكور بان المراد بزيادته زيادة الزمان
 انه يزيد اعداد التجددة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان البقاء
 لا يتنافى الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد برده عليه ان النزاع
 في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب
 الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب
 الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج
 والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو
 موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان
 اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق
 بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
 في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين
 واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم
 فعل الواجبات وترك المخطورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما
 الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف
 لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج
 والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه
 واكثر البصريين الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان
 عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله مذهب
 الجبائين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي

عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله
يلزم ان يكون المعرفة الخ اذلا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن
داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت لتصديق
الايمانى آه يعنى ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب
باختيارك الخ تفسير للصدق المعبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق
المطلق المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فلا اشكال قوله وليس يختار عند الشارح فان المختار عنده
ان التصديق الايمانى واللغوى والمطلق واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن لافرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين
بدون الاذعان الذى هو امر اختياري ثم والعلم ان كان اذعانا للنسبة
فتصديق والاقتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله
يستلزم الاتحاد المط وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل
مسلم مؤمن قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد
مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد
القلبي فلا يكون مرادفاله بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلق الامام الغزالي
في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاسنسلام بالاذعان والانقياد
وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان
ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق
بالقلب هو تسليم وترك الالباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك
الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اى لم نجد في قرية لوط اه يعنى
ان كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط احدا
من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد
الايمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ اى انما قلنا ان التقدير كذلك
لئلا يلزم الكذب وليلايم كلمة من البيانية اذا وكان كلمة غير صفة وكان التقدير

فاوجدنا يتأخير بيت من المسلمين مثلاً أو كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير
 فاوجدنا أحداً من أهل البيت من المسلمين مثلاً يلزم الكذب لكثرة البيوت
 في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير
 فاوجدنا بيتاً من المؤمنين الأيتام من المسلمين مثلاً لا يكون ملائماً للكلمة
 من فإن اللفظ أنها بيان فيدل على أن المبين من جنس المبين وأنه بيت ليست
 من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لخل كلمة غير
 على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله لبلايم تعليل ليكون المراد
 بالبيت أهل البيت والمجموع تعليل لقوله وإنما قلنا كذلك وإن كان
 تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجهاً مستقلاً لأن قوله لكثرة
 البيوت والكفار لا يدل على أن المراد بالبيت أهل البيت وقوله لبلايم
 لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً
 فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلاً في اثبات التقدير المذكور
 وإنما قال لبلايم لجواز أن يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الأيتام
 كائناً من المسلمين وزائدة كما ذهب السيد الأخفش والكوفيون فانهم
 يجوزون زيادة من في الإثبات نحو قوله تعالى يغضوا من أبصارهم أي
 أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي أن كلمة من في الآية للتبعيض وهو
 وهم لأنه قد اشترط فيها أن لا يصح إطلاق مدخولها على ما قبلها لأنه
 لا يصح إطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب وصدي عشرون
 من الدراهم إن كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فن
 تبعضية لأن العشرين بعضها وإن كان المراد منها جنس الدراهم فهي
 معينة لصحة إطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لأنه يصح
 إطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره وأعلم أنه يمكن الاستدلال بهذه
 الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه إلى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض
 الآتي بأن يقال إن اللفظ أن قوله من المسلمين صلة لقوله فاوجدنا آخر رعاية
 لفواصل الآية فاوجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم

اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين علي ما يدل عليه
 قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلامعني لنفي وجدان سوى
 بيت واحد من اعم او الاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج
 المؤمنين فلا بد ان يكونا منساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وحدهم
 وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان
 الاستثناء آه يعني ان هذه الآية على تقدير جله على الاستثناء ايضا لا يفيد
 لان المقطع الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء
 الاخص من اعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العلماء فانه
 صحيح مع ان التمام اخص من العلماء قوله يستدل بقوله آه اي قد يستدل
 على اتحادهما بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه فلو كان
 الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان
 الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام
 ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلوة والصوم والزكاة
 وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظ بل المراد المخاير له
 بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه
 فتح يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق
 عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع
 غير العلم الشرعي فقد سبى فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسعاه
 لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساء والكلام
 من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير اعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا
 قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي
 فيما ارسل آه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او نواهيه
 بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظ
 الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من
 اوامره او نواهيه او نقول ان الاخبار على معناها وانما جعل الاوامر والنواهي

اخبار الاستلزام هما له فان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي
 عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله وذايستلزام التصديق آه
 اي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا
 واما عصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار
 كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم
 تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم قوله فبينهما يغارط ي
 اي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب
 المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم
 بل الاتحاد ونفي اتغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال آه حاصلا
 انا لانتم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو
 القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة
 الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا بان يقال
 قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمننا ووجه الاول انه ان في جواب السارح صرف
 لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا
 الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان تفسير اللفظ بدل
 على المنع من قوله آمننا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان
 المناسب ان يقول آمننا وايضا لان صحة اقامة آمننا مقام اسلمنا اذ لا معنى
 لامرهم بان يقولوا آمننا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله
 تعالى قالت الاعراب آمننا بل المناسب ح ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم
 آمننا قوله معارضة في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان
 الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت
 الاعراب آه معارضة في المط اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة
 الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى
 قالت الاعراب آمننا الآية حيث نفي الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان
 دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله

عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح
هذا لكن رد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما قام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع تلك المقدمة يعني لانم ان
الاسلام هو الاذعان والالتقياد لقوله عليه السلام اه قوله وقد يقال اذا اشترط
آه اى قد يقال في جواب الاعتراض انى انه اذا اشترط في الشهادة التى
هى جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر بدل الحديث على ان
الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق الشروط بدون الشرط
فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما
عن الاخر نعم لو لم يشترط الموافقة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية
ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطل على ما مر قوله وليس بشئ آه
اى ما يقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على
ما صرح به الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن وعلى تقدير اشتراط الموافقة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان واما
استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال
ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فما
لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه غفولا عن توجيه
الكلام يعنى في هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق
الذى هو التوجيه له اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان
الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعير به هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايخ
في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لاهو ولا غير فعدمها
عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق
قوله من الاجماع اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا
ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين
وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان الايمان بدخلة

الاستثناء قوله انه المنجى والمروى آه يعني ان المراد العبرة في الايمان
 المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتديها اي التي يترتب عليه الثواب وكذا
 في الشقاوة المعتديها انما هي بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد
 والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال
 ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء احكام لدينويه قوله
 فلا يرد ما قيل آه اي اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا يطلق الايمان
 والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر
 وهو ظ قوله اي ترجيح جانب آه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها
 تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع
 الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب
 هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا
 بان جبل احد لم ينقلب ذهابا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه
 المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفاهة والعيب قوله كاستقامة
 احد الطريقين آه فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع السلوك للطريق
 المتصف بهما ويخرجه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما
 مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان
 يختار ايها شاء قوله يرد عليه ما سبق آه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع
 انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا تطلع عليها واما
 اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة آه
 يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل
 واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال
 الرسل حكمة وعاقبة جيدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام آه لان سوق
 هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رجة باعتبار بيان امور الدين
 والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل
 الله ورجته ارسال الرسل لانه رجة باعتبار انهم آمنوا عن الحسف والمسيح

وهو ظ قوله قبل لابد من قيد يوافقه آه يعني لابد من زيادة قيد آخر
 في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا لدعوى ليكون مانعا عن دخول
 الخارق الذي لا يكون موافقا له كمنطق الجاد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد
 النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجاد فنطق الجاد بانه مفتر كذاب فانه
 يصدق انه امر خارق للعامة يظهر على يد مدعى النبوة عند تحدى
 المتكبرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
 لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احببى هذا الميت
 فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو
 غير مكذب لدعواه والحق بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما في
 الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن اذا لا يتحقق الا
 في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجاد معجزة وهو مكذب له
 فلا يكون معجزة قوله واجب بان ذكر التحدى آه يعني ان ذلك القيد
 المذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة
 في شاهد دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا لدعوى قوله
 وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله
 تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة
 فلا نقض بالفرضيات المحضة قوله على انه امر او نهى آه اي امر ونهى
 بامروينهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء ايضا
 فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان
 بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لا يستلزمان
 النبوة لجواز ان يقتصر ا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يكفي حواء آه
 قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فتنى الامة لتنفى دارا تكليف
 لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف
 الا الامر والنهى وقد تحققا في مادة ادم وحواء في الجنة ورتب جزاء
 ارتكاب المنهى عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه

تأمل اى فى كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة
تأمل لانه قد امر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اقد فيه فى التابوت
على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذا وحينا الى امك ما يوحى وكذلك
امر اتم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك يجذع النحلة على ما يدل
عليه ما قبله وهو قوله تعالى فتاديه اى جبريل ان لا تحزننى قد جعل ربك
تحتك سرىا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبى بالكلام
المنظوم فى الیقظة يستلزم الوحى المستلزم للنبوة كما فى حق آدم عليه
السلام على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن الية فان هذا
وحى ظ مختص بالنبى عليه السلام لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهتة
الحثية فى حقها غير معلوم اما فى حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او فى المنام فان الایحاء يطلق فى اللغة على القاء المعنى فى الروح
فى الیقظة وعلى اسماع الكلام فى المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع
فى الیقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي فى زمنه لانه كان فى زمنه
نبي واما فى حق ام عيسى فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما
اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها اى فتاديهما من اسفل
مكانها فقط واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل
نفسه لا من الله تعالى قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق
ان الامر بلا واسطة النبى مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى غير
لانه مشير بتحقيق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته
من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر ادم كذلك لان حوا مشاركة فى ذلك
الامر والتمى مع ان الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا
يا ادم اسكن الية وبهذا التدفع ما اورده فى الاربعين لو كان ادم رسولا قبل
الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى ادم
وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة ادم لقوله ولا قريبا الية والملائكة
رسل الله فلا يمتحنون الى رسول آخر لان الخطاب لادم وحده وادخال

حوا في النهي من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى
 اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما
 نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار
 المجيزة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل
 الاجمال وهو ساثر معجزاته التي اشار اليه بقوله وبايهما انه نقل عنه اه
 ومبنى الاستدلال الثاني وهو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله
 ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وبايهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه
 قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام اه يعني ما يورد من ان ما روى
 ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام
 مع ان قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه
 السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي
 عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اى وقت نزول عيسى
 فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ قوله على انه اى على
 انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته
 فان حلة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام
 ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى تقرب القيامة
 وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية
 الكفار قوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب عن مصارف
 الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم
 باعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم
 وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس
 الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص
 ماله وكان نصيب المؤلف في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام
 فلما اعزه الله تعالى وكثرا هله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله عنه فهذا
 من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم

على ما في شرح التأويلات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال بعض
المتأخرين كما في النهاية وإنما يسمى بمؤلفه القلوب لأنه قد ألف قلوبهم على
الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة
أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور
الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي
والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه
ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافضة حدوده ومراقبته بمذاكرته على
إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته
خلقة بأن كان سهو ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بعدم الاهتمام
بشان الحديث وإن وافق القياس لقوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم
الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بأن يكون المرء
متزجرا عن مخطورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة
فلا تقبل رواية الفاسق لقوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو
الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته وأما الاسلام فهو قبول
الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفى بظاهره وهو نشوء
على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا
وهو البيان اجالا بأن يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجال وإن
لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وإن كان عاقلا
ضابطا عادلا في دينه لأنه متعمد الكذب للتعصب في الدين وأما عدم
الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون
والطعن امامن الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيكون مجروحا ومن
غيره فامامن الصحابي فيكون جرحا إن كان فيما لا يحتمل الخطاء والافلا
وإن كان من ائمة الحديث فإن كان مجحلا بأن يقول هذا الحديث غير ثابت
أو منكرا أو مجروح لا يكون جرحا وإن كان مفسرا بما هو جرح شرعا
اتفاقا والطا عن من اهل التصحیح لامن اهل العداوة والتعصب يكون

جرحا والافلا وتفصيل جمع ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذ اجازاه يعني
 لوجاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جواز او فوعيا لبطل دلالة المعجزة على
 صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية
 قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا يتأني بدلالة العادية لانا
 نعلم بان ضرورة ان جبل احد لم يتعلب ذهبا مع جوزه في نفسه قوله وهكذا
 في السهواه اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
 عند الاستسار ووجه ظهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه
 في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز
 صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام
 التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت
 التصديق بالمعجزة فلا يتأني جواز الكذب سهوا والدلالة بالمعجزة هذا والمعتمد
 عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني به
 ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذا كان او غير كذب
 كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا انه لو تم
 لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للفرقة والكلام في انه يمتنع
 صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابعا للمقوله قوله اذا ولي الاوقات
 بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله
 فيه بحث اه هذا وارد على وجهي الرد واپس خاصا بقوله وايضا منقوض
 بدعوة اه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور
 وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما علم الله تعالى موسى وهارون
 دفعة بقوله لا تخافا اتي معكما قوله اي بطريق صرف النسبة
 الى غيرهم اه يعني ان المراد بصرف الط هو الفرد الخاص وهو صرف
 نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جعلناه
 شركاء فيما آتينا اي جعل اولادهم له شركاء بدليل قوله تعالى
 عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الجمل على ترك الاولى ايضا صرف

عن اللفظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه آخر اهـ اي في عبارة
 الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف اللفظ ما عدا ترك الاول بحمل العام
 على ما عدا الخاص بقريظة المقابلة قوله وفيه ما فيه اي فيه من التكلف
 ما فيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع الانسان
 ودعوى التبادر غير مسموعة وبمجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال
 قوله وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه
 عليه السلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في اولاده من هو
 افضل منه على اختلاف الاقوال فقبل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره
 وقبل ابراهيم لزيادة توكله والطمينانه وقبل موسى لكونه كلیم الله ونجيه
 وقبل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبيا
 من آدم ايضا وهو اللفظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين
 اهـ واما قوله عليه السلام لا تخبروني على اخي موسى وما ينبغي لاحد
 ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه
 قبل علمه بكونه افضل او منعاه منه في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه
 بقوله تعالى لا تفرق بين احد من رسله قوله اذا الاصل في الاستثناء
 اهـ اي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخباراج ولا يتصور
 الاخباراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس
 فسمامنه حقيقة وانما جعلوه فسمانظرا الى اللفظ قوله وقد يجاب عنه
 بان امر الاعلى اهـ وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل البس
 قد كفر اهـ بان الجن ايضا ما مورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة
 عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم
 ان الاكابر ما مورون بالتدليل علم ان الاصاغر ايضا ما مورون به فالضمير
 في قوله فسمجدوا راجع الى القيلتين قوله كانه قال فسمجدوا ما مورون
 الا ابليس وفيه تأمل ظ قوله فمع يكون اشارة الى الفرق بين
 هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب

يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليا للاكثر على الاقل دون الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة تكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لاحاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفرقيين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الاخر قوله اي الكل متحد من حيث انه اي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت تنظيم فان القرآن في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من فصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسي فمعي الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث التنظيم اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفس الواحد من جميع الجهات فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فعني قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد التنظيم وتفاوت خصوصياته فان القرآن في اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فعني قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعني قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقرؤ في الكلام

اللفظي الدال عليه قوله فعطف لتفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد
بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه
كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على تعدد في قوله وانما التعدد في
النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المنق بالبيان هو
المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه
كسرة فائدة كذلك المنق بالبيان يبان جهة تفاوت الكتب وترجيح
بعضها على بعض اذا الخفاء انما هو فيه دون بيان تعدد ها لان ذلك
على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه
كثرة فائدة ولذلك ترك المحشى اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال
وان تفاوت من حيث خصوصياتاه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث
تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيرا ليكون
التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب
بقوله اي التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور
تفضيل فان معناه الظاهر ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة من خصوصياته يكون
بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل من تلك الحيثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك
ظ وانما قال انسب لانه يمكن توقيفه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما
ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار
القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور
افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار
الخصوصيات المتعلقة بالاحكام اللفظي الدال يكون بعض الكتب
افضل من بعض اكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك
لان الحق المفسر باثبات بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء
الى العلى ايضا مشهورا قوله وبأثبت بطريق اه يعني كون المعراج

من السماء الى العلى ايضا مشهورا لبس مخالف لما ذكره الشارح فيما بعد
من قوله ومن السماء الى الجنة اوالى العرش اوالى غير ذلك احاد لان ما ثبت
بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة اوالى العرش اوالى طرف
العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد اى
قد يجاب عن الاستدلال بالاية باناسلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام
لكن لا يتم ان الآية نازلة فى شأن المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها
رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عليه السلام رأى فى المنام هزيمة
الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شأنه قوله وقيل اى فى الجواب
عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة
فانه رآها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى صدق الله رسوله الرؤيا
بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية قوله وقيل اى فى الجواب عن الآية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الآية نازلة فى شأن المعراج لكن تسميته
رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت
رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزا بهم كما فى قوله تعالى اين شركائى
فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء
ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزا قوله والاولى
ان يجاب اه انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد جسد
محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح
لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان
اولى ولانه لبس على هذا الجواب صرف الحديث عن اللفظ المتبادر الى الفهم
هذا لکن القول بتعدد ها من غير نص يدل عليه لا يخفى عن اشكال قوله
وفيه نظر بل هى ستة يعبر الارهاص اه لم يجعل السحر داخلا لانه لبس
من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر
عن المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المحوثة
او يكون وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لاوح لا يخفى اما ان يكون

ظاهر من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والافهوا الكرامة والثاني اعني
 الظ على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج اولا
 فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعني لان
 ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل
 المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانيب لان الخوارق
 الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والاى
 وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها
 لمقتضاها في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا
 ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان ذكر يا اه بحث على قوله بل لزكريا
 علم بذلك وحاصله اننا لا نعلم ذلك قولكم والا لما سئل بقوله اني لك هذا قلنا
 يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمجزة قوله اعلم ان بيننا
 بالالف الاشباع اه اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما
 اى مكان فراقكما وجلست بين خروجه ودخولك اى زمان فراقهما
 وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبهت الفتحه
 فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانها انما تنوحي
 للوقف او زيدت ما بالكافة في آخرها لانها تكف المقضى عن الاقتضاء
 قوله وهو من الظروف الزمانية آه فانه اذا زيدت في آخر الالف او كف بما
 واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا
 في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث
 واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فمما وقع في الباب لكن قال الشارح
 الرضى بدخول الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى
 الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اى في بيننا وبينما معنى
 الشرط كما في اذا وهو تعليق امر لآخر قوله فان تجرد عن كلتي المفاجأة آه
 اى ان تجرد جوابه عن كلتي المفاجأة وهما اذا واذا كما في قول الاصمعي فبينما
 نحن نرقبه انا فهو العامل في بيننا اذ لامانع بمنعه عن العمل مع فعلى قولنا

فبينما نحن نرقبه آه اتانين اوقات نحن نرقسه وان لم يكن مجردا عن كلتي
المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تلك الكلمتين اي كلتي
المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد باضافة اذ واذا اليه وما في
صله المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يعهد كلمة واحدة بعض
اجزائها مقبدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة في
المعنى فعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجاز زمان التفات
البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح الاسباب ولعل هذا
مبنى على تجريد اذا واذا عن معنى الظرفية والافلايح اما ان يكونا ظرفي مكان
كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذا
لان اذا واذا ح غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان من ظرف مكان لا يضاف
الى الجملة الا حيث او ظرف في زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون
لفعل واحد ظرف في الزمان والاحسن ما قال السارح الرضى في بيان اعرابهما
المحلى عند دخول اذ واذا في جوابيهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير
مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذا واذا منصوبين في محل
علي انهما ظرفا مكان له وبينما وبينما علي انه ظرف زمان له فتقدير بينا
زيد قائم اذ ارثي هذا رأى هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اي
مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فيهما مضافان مخرجان عن الظرفية
مبتدآن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات
قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متدين آه حتى لو ادعى الرسالة
لا يظهر على يد الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر الكتاب آه اسارة
الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبه لان المعجزة ما خسوة في
مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع
ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التسبيه لا على سبيل
الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق آه هذا دفع ما يقال ان منطوق
الحديث نبي افضلية احمد على ابي بكر لانني المساواة فلا يثبت افضليته

وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضية
وان كان المطوق لا يبي بذلك فالك اذا قلت لارجل افضل من زيد يفهم منه
اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت آه يعني اذا
اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد
التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد
بعثه وان اريد زمان بعثته النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي فلا بد من
تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعدموت
النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد
بقيد صريحا ومنطوقه ظ لا حاجة الى البيان قوله وكذا ادريس
والخضر والالياس آه وانما اكنى السارح مذكر عيسى لان اصابته ونزوله
الى الارض واستقراره عليه قد ثبت بالحديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه
شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية قوله اى اكثر اهل السنة
والجماعة آه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول السارح
فيما بعد وكان السلف كانوا متوقعين في تفضيل عثمان قوله اذ لا يعلم الا
بالاخبار من الله تعالى واپس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا
لزيادته قطعنا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطع وينيب
غيره قوله واما ككرة الفضائل فما يعلم آه هذا مخالف لما قال الامدى انه
قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة
لا وجود لهما في الاخر واما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير
مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تميز اختصاصها بواحد
منهم الا ويمكن مشاركة غيره وتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل
لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الزيادة
شرفها في نفسها اول زيادة كينيتها فلا جزم بالافضية بهذا المعنى ايضا
قوله والمشهور ان ابا بكر رضى الله عنه خطبه آه يعني ان ما ذكره السارح

من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم يخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضى الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله بشبهة هي ترك الة عصا عن قتلة عثمان رضى الله عنه متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى عنه وظن ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالاثمة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عسايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة لا يكون اصوب في بدايتها فرى التأخير اصوب به حتما قوله ويحتمل ان يراد آه اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة اولا فين جواب الشارح والمحشى فرق ظ فاذكره الفاضل المحشى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلى رضى الله عنهما فانه خالف معها اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثنتين لا يقتضى ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضى آه فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لاعلى وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اى قوله لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله لاعلى الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه اى المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما اى نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية

فلا شك قول المعصية ضلالة أي إنما كان عصيان الأمة كلهم
 باطلا لانه ضلالة والأمة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع
 أمتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه إنما يلزم المعصية اه حاصلة
 تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لم يجز
 واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظومات وبهذا الحديث يتدفع
 الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت
 حقيقة العصمة على ما ذكره يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم
 خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم
 مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان
 الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطه للعدالة
 مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذنباً ان يكون
 ظالماً اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية
 بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع شيء في غير محله قوله قلت معنى قوله
 حقيقة العصمة اه يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريفه
 بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة
 اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة
 ان يكون عاصياً بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور
 الذنب عنه دائماً غير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصياً حتى يكون ظالماً ولا يخفى
 عليك ان حل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى اه على ان غاية
 العصمة ومالهها ذلك بنساقه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة
 كالسجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا
 والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
 فلا تدافع بين كلامية قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض
 يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون
 غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم اخص

من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظالم حتى يكون غير
المعصوم ظالماً وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى
التعدي على نفسه كما في وصف المؤدى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه
اي قد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ان المراد
بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى
اتى جاعلك للساس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسته الكاملة فمن قال
ان هذا الجواب خلاف الظ قد عدل عن الظ قوله وقد يجاب بان
معنى جعل الامامة شورى اه يعنى ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى
قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة
وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده
ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا اقتصبوا للامامة اصلهم بذلك
لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتماعوا
عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله
وهو امر آتى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي
الوصول وهو امر آتى لابقائه فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين
ولا يدل على نفي بقاءه له حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آتى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون
حدوث ذلك الوصول في الان ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان
الاتفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء
وبقاء فيدل على الانزال قطعاً قوله لاتا نقول الوصول اه يعنى حاصل
الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول
امر آتى والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى
بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي
وصول الامامة للفاسق ابتداءً قوله على ان صيغ الافعال اى على
انما لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال

موضوعه للمحدث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين
 فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة اه يعني
 ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتباب
 فسلما انه ليس بشرط ابتداء لكن القريب اعني استلزام الدليل للمدعي غير
 تام اذ المطلب انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط
 الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق والتفريب
 تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا اه تأييد لا يشترط
 عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة اه من المحشى دفع
 ما يقال ان مباحث لامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال
 المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها
 الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكبال مخصوص
 اه اي النصف مكبال مخصوص اصغر من المدفع على هذا التقدير ضمير
 نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيى النصيف بمعنى النصف فعلى هذا
 التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو اتفق احدكم مثل احد
 ذهب ما بلغ ثوابه ثواب اتفاق احد من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك
 لان اتفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع
 صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله
 اي فاجبهم بمحبتى اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدري
 والى ان الحب بمعنى المحبة والبأ فى بمعنى صلة واداة للفعل مكملة اياه
 وهو احد معانى البساء على ما فى شرح المصباح وليست للسببية والالصادق
 على ما قال الفاضل لغوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله معنى ان المحبة
 المتعلقة اه قوله والفروج على السروح الفروج جمع فرج والمراد
 ذوى الفرج اعنى المرأ والسروح جمع السرج وفى الحديث لعن الله
 الفروج على السروح قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم
 على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول قوله اعلم

ان اللفظ اذا طهر المراد منه اه مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب نسخ مثال المفسر
قواء تعالى قاتلو المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
يحمل النسخ كونه حكما شرعيا مثال الص قوله تعالى مثنى وثلاث
ورباع فانه سبق لبيان العدد فهو نص فيه وط في حل الكاح لانه قد علم
الحل من اية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال
الحل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النبش
والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد
الصوم ابتلاع الريق وظ من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم
فاعتبرا الوجهين فالحق بالظ في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر
وهذا اول من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمباغة ومثال الجمل قوله تعالى وحرم
الربوا لان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اى فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد
ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال
المتشابه المقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح
قوله ولم يكن المستحل اه يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما
ان لا يكون مؤثلا اصلا او يكون مؤثلا ولكن في ضرورات الدين وعلى
كلا التقديرين يكفر قوله فتأويل الفلاسفة اه اى اذا كان اسم
الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤثلا في غير ضرورات الدين فتأويل
الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتعظيم والتعذيب
لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضرورات الدين والتأويل في ضرورات
الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع اه يعني كونه استحيالا

المعصية الشائنة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي
 من النكاح والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال
 السارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه
 ظنيا فلا يكفر باحده اتفاقا وان كان قطعا فقبل يكفر وقبل لا يكفر
 والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر
 باحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اي على تقدير كون الجازم
 حاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي مطيعا
 او عاصيا كافرا لانه اما من اويأس قوله معنى هذه القاعدة آه دفع
 لما يقال ان من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم
 العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل اندفع ان هذه القاعدة
 انما هو في المسائل الاجتهادية لا في الضروريات الدين لا نكرها
 كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين
 اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واطب على الطاعات مع عدم
 اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه
 القاعدة آه الموقر دفع ما ذكره السارح فيما سياتي بقوله هذا والجمع بين
 قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن
 وامثاله مشكل ووجد الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه
 اكثر الفقهاء وهو المروي في المتن عن ابي خنيفة رحمة الله عليه واما
 البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا يكفر
 الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع
 قوله اي اطلاقه آه يعني ليس المراد بالمطالبة ما يتبادر منه من كونه
 بلا واسطة بل الاطلاق مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة الهاء
 الجن قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا آه اي معنى انه له مس من الجن
 ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى اللفظ من المس وهو الملازمة قوله
 في فعل من رأى رأى رأيا فهو يرى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا

من الجن قوله وتابعة اسم اغريق من الجن والتاء فيه السفل من الوصفية
الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا الى سفل
الى الارض قوله بضم الفاء اسم كالغثوى وبمعناه اذهو ما فتي به
العقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة
ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي قوله ثم
يرادون اي يرد كل واحد من صاحب الحرب والغنم لكل من الحرث والغنم
الى صاحبه قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما فضيته ومن
هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك بآثار الرجوع
عنه ولما جار لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعني لام
انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان عليه السلام
بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه
السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا اوفق بصيغة التعضيل
فكاه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا تبارا
حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتها في فصل الخصومات والعلم بامور
الدين واما اعتراض سليمان فبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء
عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع آه يعني الاجماع بان الثابت
بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهادات
والجائز في غير الاجتهادات الثابت حكمه بالنص معنى فلا يستلزم الدليل
المطعم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص
معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس آه
على اننا لانم ان القياس مظهر فاته عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب
مثبت الحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعني ان آه
لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فثبت بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم اكس لا يشت المطا اذ المدعى ان الحق
في الاجتهادات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين الاشخاص فيهم

وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء
كان اجتهادا او غيره فم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في
التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استغنى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين
مجتهدين خفيا وشافعا فاقضاء احدهما باباحة النيبذ والاخر يحرمة ولم
يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منها وايضا اذا تغير اجتهاد
المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم
النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان
يفيد ان آه يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل
ادم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء
على انه لا قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل
عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه يعني ان تخصيص
تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان
يخص من ال ابراهيم وال عمران وغير الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما
فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة
الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى
رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة
فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير
لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مق الشارح رح ان الآية على عمومها
باق ويخص ال ابراهيم وال عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل
على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل
الدرجة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشى قوله لكن الثاني مولى
يعني تخصيص العالمين اولى من تخص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج
الى التخصيص انما حصل بسببه قوله وقد قال عليه السلام افضل
الاعمال اجزها في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال

أجزها أي امتتها واقواها كذا في الصحاح قوله وبه يظهر أن هذا
الوجه أيضا يفيد أنه لا يخفى عليك أن المنع الذي ذكره متجس في طاعة
الملك بالنسبة إلى عامة البشر أعني اتقياء المؤمنين فبتم الدليل
على عموم هذا نهاية ما أردت إirاده في هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان

في كل باب الحمد لله على الأعمام

والصلوة على سيدنا خير الأنام

وعلى الهو أصحابه

الكرام

الحمد لمن يصير الابتداء والتحكين والسكر لمن وفق الاختتام والتهيين
لطبع تعليقات الفاضل المتين والكامل المفيد لما هو الصواب واليقين
عبد الحكيم بن شمس الملة والدين المشهور بسيلكوتي بين الناظرين
على الحاشية الدقيقة للمفكرين للمولى الخيال اللامع كأنور المبين
على شرح العقائد لسعد الملة والدين على المتن النفيسة النفيسة
في أحكام الدين بعون مالك الملك والعباد ومنه المبدأ واليه المعاد
لاضعف الخلائق والعباد المقتدر إلى مغفرة ربه يوم التباد
السيد عبد الرحيم المحب جعل الله فعله موافقا لما يرضاه ويحب
في محبة السلطنة العلية حفظها الله تعالى من الفتن والبلية

في أوائل شهر رجب الأصم ابتداء وفي أوائل رمضان

المعظم اختتامه من سنة خمس وثلثين ومائتين

والف بعد هجرة النبي الأمين عليه

صلوات الله المعين وعلى اله

وأصحابه المهتدين س

على الخلفاء

الراشدين

